Materialienband 16

Freiheit, Gleichheit, Differenz

MATERIALIENBAND.

Facetten feministischer Theoriebildung

Materialienband 16

Freiheit
Gleichheit
Differenz

herausgegeben von der
Frankfurter Frauenschule / SFBF
e.V.

ULRIKE HELMER VERLAG

MATERIALIENBAND.
Facetten feministischer Theoriebildung

Herausgegeben von der
Frankfurter Frauenschule / SFBF e.V.
Hohenstaufenstraße 8
D-60327 Frankfurt am Main
Fon: 069 / 74 56 74

Erscheinungsweise
MATERIALIENBAND.
zweimal pro Jahr (Frühling / Herbst)
Preis des Einzelbandes:
18,00 DM / 17,00 SFr / 131,00 ÖS
Abonnement (jeweils zwei Nummern):
36,00 DM / 33,00 SFR / 263,00 ÖS
inkl. Versand. Bestellvordruck im Anhang.

Bestellweg
ab Band 16: über Buchhandel oder Verlag
bis Band 15: über den Buchhandel oder
die Frankfurter Frauenschule

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Freiheit, Gleichheit, Differenz / hrsg. von der
Frankfurter Frauenschule/SFBF e.V. – König-
stein/Taunus : Helmer, 1996
Materialienband. Frankfurter Frauenschule ;
SFBF e.V. ; 16)
ISBN 3-927164-91-7
NE: Frankfurter Frauenschule : Materialienband

Satz: Ulrike Helmer Verlag, Königstein/Taunus
Druck: Niederland Verlagsservice, Königstein/Ts.
Printed in Germany

Inhalt

Vorwort

ZEHN JAHRE Materialienband! Eine lange Zeit, und auch eine Zeit großer Veränderungen in der feministischen theoretischen Diskussionskultur, wie ein Blick auf die in dieser Reihe bereits erschienenen fünfzehn Bände zeigt.

Dieser Band 16 ist der erste, den wir im Ulrike Helmer Verlag herausgeben – auch das eine Veränderung. Wir wollten die in der Reihe ›Materialienband‹ veröffentlichten Texte leichter zugänglich machen, den Buchhandlungen die Bestellung erleichtern und dadurch mit dafür sorgen, daß die spannenden und lohnenden Gedanken unserer Referentinnen breiter diskutiert werden können.

Aber nicht alles ändert sich, und so werden wir die inhaltlichen Konturen der Materialienband-Reihe beibehalten. Nach wie vor veröffentlichen wir Aufsätze, die zuvor als Vorträge in der Frankfurter Frauenschule gehalten worden sind – bei einer Tagung, einer Fortbildung oder der jährlichen Sommerwoche. Und diese Veranstaltungen der Frankfurter Frauenschule gewinnen ihre Themen von je her aus den Diskussionen und Fragen, die unsere Besucherinnen, unsere Referentinnen und uns selbst bewegen. Sie kreisen um die Frage, wie das Geschlechterverhältnis in Theorien und Politik begründet und abge-

sichert wird, wie es in den Individuen wirkt und wie es letztlich auch verändert werden kann, um Theorie und Praxis also.

Aus diesen bei uns gehaltenen Vorträgen werden dann die jeweiligen Schwerpunkt-Hefte zusammengestellt. Der vorliegende Band versammelt Vorträge der Tagung ›Frauenöffentlichkeiten – Frauen in der Öffentlichkeit‹ und solche aus der Sommerwoche '96, die traditionell selbst kein festgelegtes Thema hat.

Freiheit und Gleichheit – was könnte und müßte als verbindendes und zugleich in Frage stellendes, die Trias offenhaltendes Element zu diesen beiden dazutreten? Eine alte, eine immer wieder neu zu stellende Frage. Wenn es die suspekt gewordene ›Brüderlichkeit‹ nicht ist – kann mit ›Differenz‹ eine sinnvolle Verbindung daraus werden? Eine Verbindung, die nicht von vornherein auf dem Ausschluß des Weiblichen und der Frauen gründet und diesen immer wieder neu vollzieht, wie wir es gewohnt sind? Unsere Referentinnen ringen auf je eigene Weise um Klärung, und wir werden in den nächsten Bänden sicherlich auf diese Problematik immer wieder zu sprechen kommen müssen.

Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Die Herausgeberinnen
Monika Gutheil, Barbara Rendtorff, Barbara Köster

im Sommer 1996

Geneviève Fraisse

Zwischen Gleichheit und Freiheit

ZWEIFELLOS stehen wir zwischen Gleichheit und Freiheit. Die Frauen stehen heute zwischen einer unablässig gesuchten Gleichheit – *égalité* im Sinne von Gleichberechtigung – und einer scheinbar gewonnenen Freiheit, die sich aber immer noch als brüchig erweist. Diese Zwischenposition hat ihren räumlichen und zeitlichen Ort; sie bedeutet gleichzeitig eine Abfolge historischer Augenblicke, die durch eine jeweils aktuelle Forderung nach Gleichheit oder die Bestätigung der Freiheit geprägt sind; und sie bedeutet eine räumliche Aufteilung zwischen den westlichen Demokratien und denjenigen Ländern, wo durch den Krieg der Verlust weiblicher Freiheit sichtbar wird.

Ich resümiere. Zunächst ist die Gleichheit der zentrale Gegenstand feministischen Denkens. Dieser Gegenstand liegt nahe, weil er den Kern der feministischen Utopie trifft, die Kritik an der männlichen Vorherrschaft und die Forderung nach einem Ausgleich zwischen Männern und Frauen. Freiheit ist die logische Folge davon. Umgekehrt aber ist die Befreiung der Frauen nicht immer die logische Voraussetzung für die Gleichheit der Geschlechter. Deshalb möchte ich für einen Augenblick die Frage der Freiheit, die zugleich das Ge-

genteil und das Gegenstück des Gleichheitsprinzips ist, beiseite lassen.

Seit langem wundere ich mich darüber, daß das Wort Gleichheit im zeitgenössischen feministischen Denken nicht allein steht, daß es nicht zum Zentrum und Wesen einer Bewegung geworden ist. Tatsächlich wird es in öffentlichen Debatten dem Begriff der Differenz gegenübergestellt, was ich noch erstaunlicher finde. Denn schon eine minimale philosophische Ausbildung genügt, um zu wissen, daß das grundlegende Gegensatzpaar das von Identität und Differenz ist. Man ist identisch oder different, aber man ist nicht gleichberechtigt oder different [Hegel 1986]. Die Opposition Identität vs. Differenz ist übrigens interessant genug, um sich etwas länger damit zu beschäftigen. Denn es gibt zwei Bedeutungen des Wortes Identität (im französischen *identité* wie im deutschen *Identität*), nämlich: Gleichsein mit sich selbst und Gleichsein mit dem anderen. Wenn ›Identität‹ die Ähnlichkeit oder auch das Gleichsein mit dem anderen betont, dann bekommt das Wort ›Differenz‹ die Bedeutung des Nicht-Gleichseins, der Nicht-Identität. Wenn ›Identität‹ aber auch das Sich-selbst-Gleichsein, die Selbstidentität bedeutet, dann impliziert ›Differenz‹ die Vervielfältigung der Identitäten im Inneren eines einzigen Subjekts. Ob ›Identität‹ nun die Ähnlichkeit mit dem anderen oder das in sich geschlossene Subjekt meint – immer markiert das Wort ›Differenz‹ das exakte Gegenteil: als innere oder äußere Vervielfältigung.

Dies ist die philosophische Debatte, innerhalb derer das feministische Denken sich verorten will, eine Debatte, die einige für eine notwendige Alternative halten: Muß man sich die Frauen als den Männern identisch oder different vorstellen? Anstelle dieser Idee einer notwendigen Alternative, die eine Menge Tinte hat fließen lassen, erscheint mir die Situation eher als Aporie. Ich verstehe

nicht, warum man unbedingt eine Entscheidung treffen muß. Das Gegensatzpaar ›Identität/Differenz‹ sollte durch den Begriff der Aporie ersetzt werden; statt einer Gegenüberstellung wäre eine Verbindung zu denken: Wir sind sowohl ähnlich als auch anders als die Männer. Aber weil dieser Vorschlag vielleicht zu simpel, als eine dumme Positivierung erscheint, möchte ich programmatisch auf den Implikationen des Begriffs ›Aporie‹ beharren: nicht als Fehlen eines Auswegs und als Unlösbarkeit, sondern als Spiel und Öffnung eines Feldes zwischen den zwei Grenzpunkten, zwischen denen die Geschlechterdifferenz für alle ihren Ausdruck findet, dem Ähnlichen und dem Unähnlichen. Gerade durch diese Öffnung, die die Aporie den Vorstellungen gibt, statt sie ihnen zu nehmen, ist sie fruchtbar.

Zur philosophischen Debatte, die ich kurz skizziert habe, kommt eine politische Debatte hinzu. So jedenfalls erkläre ich mir die Verbindung zwischen den beiden Begriffen Gleichheit und Freiheit: sie ist eine politische. Ich hätte auch von diesem Punkt ausgehen können, ohne den Umweg über den Terminus ›Identität‹, indem ich einfach diese Verknüpfung der Begriffe untersucht hätte: Der Gleichheit im Sinne von Gleichberechtigung wird die Differenz entgegengesetzt, denn diese scheint unvermeidlicherweise Ungleichheit mit sich zu bringen. Einem Ideal der Gleichheit wäre dann das Faktum der Differenz und der mit ihr einhergehenden Ungleichheiten gegenüberzustellen. Dann steht eine erträumte Gleichheit einer unvermeidlichen Ungleichheit entgegen. Aber wenn das Wort ›Differenz‹ mit der Bedeutung von ›Ungleichheit‹ zusammenfällt, dann nur durch einen politischen Kurzschluß. Denn die Gefahr, so behauptet der demokratische Diskurs, erwächst aus der Anerkennung der Differenz der Geschlechter. Unvermeidlicherweise bringe die Differenz der Geschlechter ihre Hierarchie mit sich. Nur ihre

Identität könne ihre Gleichberechtigung garantieren. Nur so läßt sich diese bizarre Opposition von Gleichheit und Differenz verstehen, die eigentlich die Opposition von Gleichheit und Ungleichheit meint.

Die feministische Debatte hat freiwillig die philosophische mit der politischen Diskussion verbunden, und genau darin besteht ihre Originalität. Aus dieser Verbindung entspringt die wacklige Opposition zwischen dem politischen Begriff der Gleichheit und dem ontologischen Begriff der Differenz. Indem man diese Vermischung auflöst, die Opposition auseinanderzieht, gewinnt das Feld der Überlegungen an Klarheit und Präzision. Auf der einen Seite gibt es eine philosophische Aporie, auf der anderen einen politischen Dissens. Oder anders gesagt: Diese Aporie ist das Versprechen dafür, daß eine Diskussion über die Ähnlichkeiten und die Differenzen zwischen den Geschlechtern endlos geführt werden kann. Und durch dieses Versprechen sind wir nun von einer ideologischen Fessel befreit und fähig geworden, in die Geschichte einzutreten. Und die Abweichung der Gleichheit von ihrem eigenen Prinzip, die entsteht, wenn man die Differenz gegen die Wohlbegründetheit der Gleichheit ins Feld führt, verschwindet, wenn Differenz keine Angst mehr macht, sondern wenn sie anerkannt wird, ohne daß man ihr Wertungen oder Glaubenssätze aufpfropft. Dann gewinnt die Gleichheit der Geschlechter ihre subversive Funktion zurück. Als solche ist sie noch immer unsere Grundfrage.

Allerdings gibt es heute in der Politik einen Begriff, der im Dissens Gleichheit und Differenz vereint: Parität. Dieses Wort ist in der Tat ein Paradoxon: Es versucht, eine Universalität zu erreichen im Namen der fundamentalen menschlichen Differenz, der Geschlechterdifferenz. Dieses Wort strebt das Identische *innerhalb* der Differenz an: Es versucht, eine *Einheit* herzustellen, ohne die

Zweiheit zu zerstören; es will eine reale *Zweiheit* in einer symbolischen *Einheit*. Dem Wort ›Parität‹ fehlt also jede Evidenz, es beweist nur völlige Unlogik. Und unsere Stärke könnte nun genau darin bestehen, diese Unlogik anzuerkennen. Das Wort erscheint mir wie eine platonische Doppelgestalt. Es verbindet zwei Bewegungen der modernen Demokratie, die immer noch nicht miteinander harmonisierbar sind: die Universalität der Menschenrechte und die Dualität der Geschlechter, die für die Utopie des 19. Jahrhunderts prägend war, zentral in der Tradition utopischen und revolutionären Denkens seit Fourier und den Saint-Simonisten. Es verschmilzt diese zwei parallelen Traditionen, und dies liefert der Bewegung für die Parität ihr historisches Fundament. Ich habe gerade ein theoretisches, philosophisches Fundament der Parität angezweifelt – aber die Geschichte selbst bietet sich an, diese neue Utopie zu stützen. So möchte ich schließlich die Aporie Identität/Differenz neben die Mischgestalt Gleichheit-Differenz stellen.

Vielleicht kann man sich nun die Schwierigkeiten vorstellen, die wir haben, wenn wir über eine Politik der Geschlechterdifferenz innerhalb der Forschung selbst nachdenken. Denn wenn die philosophische Debatte stets zur politischen wird, indem sie die Begriffe der Reflexion durcheinanderbringt – kann da der Versuch einer Begriffsklärung überhaupt noch greifen, nützlich sein? Denn schließlich geschieht diese Begriffsvermischung aus ebenso guten wie schlechten Gründen. Gute Gründe hat sie, wenn es darum geht, eine konkrete, innovative und politische Lösung zu finden – dies wäre der Fall beim Begriff der Parität, die zugleich Differenz und Gleichheit bezeichnet; schlechte, wenn wir ein eigenes Feld der Forschung, einen Forschungsgegenstand ›Geschlechterdifferenz‹ konstruieren wollen. Lassen wir auch das Konzept *gender/genre* beiseite, das in

meinen Augen von vornherein auf der von mir beschriebenen Begriffsverwirrung beruht, indem es sich in die Opposition Soziales versus Biologisches einschreibt und dort eine andere Version von Gleichheit versus Differenz produziert. Aber darauf möchte ich hier nicht weiter eingehen.

Den Forschungsgegenstand ›Geschlechterdifferenz‹ konstituieren zu wollen, zeugt von einem spezifischen Erkenntnisinteresse: Es geht um die Analyse der ›Sozialbeziehungen zwischen den Geschlechtern‹, um den Nachweis einer geschlechtlich bestimmten Geschichte, um die Frage danach, warum es kein Philosophem ›Geschlechterdifferenz‹ gibt. Kurzum: Die Variable ›Geschlecht‹ im Feld des Denkens soll ebenso evident wie banal werden. Von einer solchen Selbstverständlichkeit sind wir weit entfernt. Aber die Arbeit, die wir seit nunmehr über zwanzig Jahren machen, erfordert nun mehr Klarheit in ihren Entscheidungen. Denn ebenso wie das politische Handeln hat auch die Forschung Gleichheit und Differenz miteinander vermischt und das heißt: Politik mit Wissenschaft. Natürlich entsteht das Interesse an einem Forschungsbereich ›Geschlechterdifferenz‹ aus einem politischen Willen, aus der Feststellung heraus, daß das Ungedachte und Verdrängte an diesem Gegenstand sowohl im Denken als auch in der Wissenschaft seine Gründe hat, Gründe in der Geschlechtlichkeit selbst und vor allem in der männlichen Vorherrschaft. Dennoch ist nichts gesagt und nichts gewonnen mit der Feststellung einer solchen Politik der Forschung oder der Nicht-Erforschung. Denn auch wenn die Eröffnung eines neuen Forschungsfeldes dem Politischen entspringt, wird sie nur dann ihrerseits politische Effekte haben, wenn die Wissenschaft nicht a priori politischen Sachzwängen folgt. Es gibt keine feministische Wissenschaft, ob nun politisch korrekt oder nicht. Es gibt nur das Risiko eines Denkens,

das dem Politischen entspringt und seine Aufmerksamkeit dem Politischen widmet. Aber ohne das Risiko, in die Irre zu gehen, kann man nichts als Tautologien produzieren. Der beste politische Effekt ist eben doch nur ein Effekt. Das Politische ist nicht als Voraussetzung oder Effekt der Forschung zu fordern, sondern muß aus und dank der Forschung entstehen. Dies ist die schwierigste und risikoreichste Strategie, aber auch die effektivste. Es gibt kein Denken ohne Unbekannte. Und der politische Effekt wird ein Ergebnis der Forschung sein.

Man kann die Gleichheit mit der Differenz der Geschlechter verknüpfen, aber man darf dabei nicht vergessen, daß dies eine problematische epistemologische Entscheidung ist. Ich halte mich darum an das epistemologische Feld ›Geschlechterdifferenz‹, wo über Identität ebenso wie über Gleichheit, über Ontologie ebenso wie über Politik nachgedacht werden kann [Fraisse 1995]. Die Loslösung der Gleichheit von der Differenz wird beiden Begriffen zugutekommen.

Gleichheit ist der Ausgangspunkt jeder politischen Reflexion, die Geschlechterdifferenz der Ausgangspunkt der epistemologischen Arbeit. Ich möchte ihre Loslösung voneinander vorschlagen, gerade um sie besser miteinander verknüpfen zu können. Wenn die Gleichheit so die Voraussetzung des Politischen ist, füllt sie dennoch nicht den gesamten Raum der Politik. Dies ist ein zusätzlicher Grund dafür, Differenz und Gleichheit zu trennen.

Das 19. Jahrhundert ging davon aus, daß die Frau versklavt sei; dieser Versklavung setzte man – grob vereinfachend gesprochen – einerseits die Emanzipation als juristischen Terminus, andererseits die Befreiung als politischen Terminus entgegen. Die Emanzipation

zielte auf eine Gleichheit der Rechte, die Befreiung auf eine politische Gleichheit, das heißt auf Freiheit. Die Emanzipation ging von einer Identität der Personen, der Männer und Frauen in einer Rechtsgesellschaft aus. Die Befreiung forderte die Anerkennung individueller Entfaltungsmöglichkeiten im Rahmen einer Gesellschaft, die fähig wäre, Differenzen auszuhalten und zu stützen. In beiden Fällen ist das Ende der Sklaverei (wie es im 19. Jahrhundert in verschiedenen Diskursen heißt) die Erringung einer Freiheit, so wie sie Marianne, die Allegorie der Französischen Republik, repräsentiert. Die Freiheit ist mit der Gleichheit nicht zu verwechseln.

Im philosophischen Begriffspaar Identität/Differenz kann die Gleichheit den Platz der Identität gegenüber der Differenz besetzen. Dem wäre nun hinzuzufügen, daß sich möglicherweise die Freiheit an die Stelle der Differenz setzt. Denn mit Berufung auf ihre Differenz, ihre Andersartigkeit, ist den Frauen ihre Freiheit verweigert oder abgesprochen worden.

Das Begriffspaar Gleichheit/Differenz zeugt von einem echten Ethnozentrismus. Dieses Paradigma ist europäisch und angelsächsisch; und es ist gebunden an die vergangenen Jahrzehnte des Überflusses. Die Kriege heute, besonders die in Ex-Jugoslawien und Algerien, erinnern uns daran, daß die Freiheit der Frauen von ebenso lebenswichtiger Bedeutung ist. Niemand hat das je bezweifelt, werden Sie sagen. Das ist richtig, aber nur, wenn man begriffen hat, daß jeder Protest gegen die Vergewaltigungen in Ex-Jugoslawien und die Gewalt gegen Frauen in Algerien umgekehrt auch einen Eingriff in das Feld unseres Denkens bedeutet. Diese Kriege erinnern uns daran, daß die Freiheit der Frauen ein ebenso fragiles Gut ist wie die demokratische Gleichheit. Haben wir je Gewalt und Freiheit zusammendenken können?

Gleichheit und Freiheit sind also die doppelte Herausforderung im Kampf der Frauen im 20. Jahrhundert. Wir reden ständig von Gleichheit, aber im Grunde ist unsere größte Errungenschaft im 20. Jahrhundert eine neue, fundamentale Freiheit: die Revolution der Empfängnisverhütung, das Recht, über unsere Körper zu bestimmen, die ich geradezu als habeas-corpus-Akte für die Frauen bezeichnen würde. Während der Kairoer Konferenz vom September 1994 kamen von seiten der Katholiken wie der Islamisten Debatten auf, in denen die Freiheit der Mutterschaft als ›Bedrohung‹ bezeichnet wurde. Die unkontrollierbare Freiheit der Frauen ist bedrohlich. Daraus folgt die Notwendigkeit, sie zu kontrollieren: Die Frau ist eher Gegenstand der Kontrolle und des Austauschs als freies Subjekt, das sollten wir nicht vergessen. Und darum ist Taslima Nasrins Verhalten zuallererst ein Ausdruck ihrer Freiheit und erst in zweiter Hinsicht ein Schritt zu Gleichheit und Gleichberechtigung.

Deshalb müssen die heutigen Debatten über die Gleichheit der Geschlechter sich mit den Erfordernissen weiblicher Freiheit verbinden. Möglicherweise ist dies sogar unsere dringendste Sorge. Denn daß die Frauen im 20. Jahrhundert an Freiheit gewonnen haben, gefällt nicht jedermann. Darum ersetzt oder überlagert zunehmend offene Gewalt die subtileren Mechanismen der Diskriminierung. Die Frauen verlieren immer mehr Freiheiten. Das geht von der Verweigerung der selbstbestimmten Mutterschaft bis zum Zwang, den islamischen Schleier zu tragen, von familiären oder beruflichen Verboten bis hin zur Gewalt ›ethnischer Säuberungen‹.

So verändern sich die Herausforderungen der Demokratie. Die Bedrohung der Freiheit wird augenblicklich dramatischer als die Mängel an Gleichberechtigung. Damit will ich nicht sagen, daß man den einen Kriegsschauplatz gegen den anderen austauschen sollte. Es geht nur darum, die besonderen Dringlichkeiten für die

Zukunft in den Blick zu nehmen. Es gibt die Mängel an Gleichberechtigung, die chronischen Unvollkommenheiten und Beschädigungen des demokratischen Universalismus – das nennt sich dann Diskriminierung. Und es gibt Angriffe gegen die Freiheit der Frauen, ihre physische und soziale Kontrolle – das nennt sich Gewalt. Die Diskriminierung straft das Prinzip der Gleichheit Lügen, das auf der Identität der Personen beruht. Die Gewalt leugnet das Prinzip der Freiheit im Namen ihrer Differenz.

Die Frage nach der Freiheit stellt sich in Zeiten des Krieges, die Frage nach Gleichheit in Zeiten des Friedens. Die Kriege heute sind immer auch Geschlechterkriege. Es wäre wichtig, einmal über diesen Begriff ›Geschlechterkampf‹ nachzudenken. Ich würde denken, daß er tendenziell das Vor-Politische unserer Frage bezeichnet, während es die Demokratie gerade ermöglicht hat, die Beziehung und den Konflikt der Geschlechter, diesen unvordenklichen Krieg, in Termini des Politischen zu denken. Die Wichtigkeit des Konzepts der Gleichheit beruht gerade darin, diesem ›Geschlechterkampf‹ den Raum einer politischen Debatte gegeben zu haben. Aber der Krieg als solcher verweist darauf zurück: Die Kriege von heute bedienen sich des Geschlechterkampfes, werden als Geschlechterkampf geführt. Das ist sicher nicht der Fall in allen Kriegen, aber heute ist es so. Das bedeutet zweierlei: Wenn der Krieg, der den Geschlechterkampf in sich aufnimmt, die Frauen in ihrer Freiheit bedroht, dann deshalb, weil er sie an ihrem Körper angreift. Jeder Krieg greift das Individuum, Mann oder Frau, an seinem Körper an. Aber für die Frauen ist der Angriff auf ihren Körper meistens der Angriff auf ihre Sexualität. Ich glaube, daß die Freiheit der Frauen immer an ihren Körper gebunden ist ebenso wie an ihre evidente sexuelle Differenz. Die Gleichheit der Geschlechter beruft sich eher auf unsere Vernunft, die Identität der menschli-

chen Ratio bei Männern und Frauen. Die Freiheit der Frauen bezeichnet ihre unausweichliche Differenz.

Wir haben uns für die Gleichheit geschlagen. Im selben Augenblick aber haben die Kriege uns zum Thema der Freiheit zurückgebracht. Wir haben über die Gleichheit des Staatsbürgers und der Staatsbürgerin nachgedacht, sofern beide über ihre gemeinsame Vernunft identisch sind. Und gleichzeitig haben uns die Angriffe und Bedrohungen weiblicher Freiheit daran erinnert, daß die Differenz der Geschlechter, die Differenz der Körper, nicht auszulöschen ist. Soweit wie möglich vom Krieg der Geschlechter entfernt, diskutieren wir die politische Parität.

Die Parität zielt auf den Friedensschluß der Geschlechter durch das Recht und versucht, die Differenz der Identität der Geschlechter unterzuordnen. Dies ist die letzte Etappe des langen Marsches der Frauen hin zu einer Demokratie, die konkret (aber vielleicht nicht vollkommen) universal wäre. Dieser Wunsch nach Gleichheit, so lobenswert er ist, ist mit der Freiheit der Frauen nicht zusammenzudenken. Die Freiheit erscheint mir wie eine ständige Erinnerung daran, wie fragil die Errungenschaften der Gleichheit sind. Ich spreche von Kriegen, die in anderen Ländern stattfinden, aber die Freiheit wird auch zu Friedenszeiten zur Disposition gestellt, etwa im Bereich des Ökonomischen. Die gegenwärtigen Entwicklungen werden uns das bald vor Augen führen. Vielleicht ist es möglich, die Differenz der Geschlechter zu vergessen, um Gleichheit zu erreichen, aber die Freiheit der Frauen wird uns immer wieder das Bild ihrer unumgänglichen Differenz zurückwerfen.

Ich möchte zum Schluß auf zwei Texte kommen, einen vom Anfang des abendländischen Denkens und einen aus unserer Zeit, die sich

aufeinander zu beziehen scheinen. Ich meine das V. Buch von Platons *Staat*, wo die Gleichheit der Geschlechter an jener Grenze gedacht wird, an der die Hüter des Staats ihre Funktion einnehmen [Platon 1984], und ich meine andererseits Virginia Woolfs Text *Drei Guineen*, wo immer wieder die Frage auftaucht, wie die Frauen den Krieg beenden könnten [Woolf 1990]. Für den einen bedeutet die Gleichheit der Geschlechter, sich die Frauen in Waffen vorzustellen. Aber dies ist eine Bewegung hin zu einer Grenze: Die Gleichheit impliziert mehr die Neutralisierung der körperlichen Differenz als die der politischen. Allerdings ist in Platons Text eine graduelle Differenz in der körperlichen Kraft zwischen Männern und Frauen bedacht. Der Staatsbürger ist so in erster Linie Hüter des Staates. Immer geht es um eine imaginäre Bewegung hin zu den Grenzen (des Staats): So werden während der Französischen Revolution die Frauenclubs geschlossen und zur gleichen Zeit wird ein Dekret veröffentlicht, das den Frauen den Kriegsdienst verbietet. Ist die Frau in Waffen also das extremste Bild einer Gleichheit der Geschlechter?

Diese männliche Vision ist so weit wie nur irgend möglich von Virginia Woolfs Sichtweise entfernt, die in *Drei Guineen* an ihren fiktiven Adressaten schreibt: Die Frauen können den Krieg nur dank einer fundamentalen Gleichheit beenden, einer Gleichheit der Ausbildung, des Wissens und der ökonomischen Autonomie. Ihr Ideal der Gleichheit ist nicht der Krieg. Sie versucht, einem Mann zu antworten, der sie fragt, wie man einen Krieg verhindern könnte. So werden seine Geschichte und die Geschichte der Frauen mit ihrem ganzen Gewicht in die Waagschale geworfen. Die Geschichte der Frauen macht die Geschlechterdifferenz zu einem historischen Faktum. Virginia Woolf unterschreibt kein Manifest für die großen Prinzipien der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der Freiheit. Den Auto-

ren und Autorinnen des Manifests schickt sie die dritte und letzte Guinee, denn deren Ziele sind für Männer und Frauen die gleichen: den Krieg verhindern. Es ist ein letztes Bild der Gleichheit, ein Bild von der Identität menschlicher Wesen auf der Grundlage ihrer Differenz.

Aus dem Französischen von Eva Horn

Literatur

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Bd. I. Die Wissenschaft der Logik: Die reinen Reflexionsbestimmungen: 115, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1986

Geneviève Fraisse: La différence des sexes, Paris 1995

Platon: Der Staat, Buch V, 451d, Sämtliche Werke Bd. 3, übs. v. Friedrich Schleiermacher, hg. v. W.F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck, Hamburg 1984

Virginia Woolf: Drei Guineen. Gesammelte Werke, hg. v. K. Reichert, Frankfurt a.M. 1990

Eva Waniek

Weiblicher Textkörper

Zum Verhältnis von Sprache und Geschlecht

ICH BEGINNE meine Ausführungen, indem ich Ihnen erzähle, wie es zu dieser Thematik kam, da mir dies für das Anliegen selbst – den weiblichen Textkörper – nicht unwesentlich erscheint.

Vor nicht allzu langer Zeit erhielt ich eine Einladung von der *Frankfurter Frauenschule*, einen Text über das Verhältnis von Sprache und Geschlecht zu gestalten. Nun fügte es sich sehr gut, daß mich dieses Thema seit längerem beschäftigt hatte, so daß sich mit den Fragen, die sich mir in diesem Zusammenhang stellen sollten, bereits eine kleine Geschichte erzählen ließe. Lassen Sie mich also da beginnen, wo diese Geschichte vor einigen Jahren ihren Ausgang nahm, wo mir die alles initiierende Frage nicht mehr aus dem Kopf gehen wollte, ob es eine spezifisch weibliche Ästhetik in der Sprache und Schrift geben könnte – oder besser noch, ob es nicht der Fall sein könnte, daß Frauen und Männer prinzipiell anders sprechen und schreiben.

Doch auch die wenigen Bücher, die sich damals mit dem einen oder anderen Aspekt dieser Thematik auseinandersetzten, gaben mir zu verstehen, daß mein Wunsch, das Thema möglichst grund-

sätzlich und dennoch komplex zu erfassen, nicht so rasch in Erfüllung gehen wird, da damit eine ganze Fülle von Fragen angesprochen werden muß, zu denen sich – wenn überhaupt – erst nach und nach Antwort finden läßt: Denn selbst wenn man davon ausgeht, daß es eine weibliche Ausdrucksweise in der Sprache gibt, so müßte man zuerst klären, was unter Sprache oder Schreibweise allgemein zu verstehen ist, um anhand des so gewonnenen Verständnisses den Bezug zur Weiblichkeit – oder besser gesagt zur sprachlichen Praxis von Frauen – erörtern zu können.

Auf meiner Suche nach einer möglichst komplexen Beschreibung von Sprache stieß ich auf Ferdinand de Saussures Buch über die »Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft«[1]. Es dauerte nicht lange, um anhand dieser Lektüre einige grundlegende Voraussetzungen für mein Anliegen zu klären: Ja, es schien mir sogar, als wäre dieses Buch geradezu als Antwort auf meine eigenen Fragen geschrieben worden: denn auch Saussure bemühte sich einst intensiv, die sprachlichen Phänomene in den Begriff zu bekommen, und kam nach einer lebenslangen Beschäftigung zu dem Ergebnis, daß es im Leben des einzelnen und der Gesellschaft nichts gäbe, was an Wirksamkeit und Wichtigkeit der Sprache gleichkomme.

Er beschreibt die Sprache einschließlich ihrer materiellen und mechanischen Äußerungen als psychologisches Konstrukt, das in den Hirnen einzelner gespeichert ist und beim Sprechen immer wieder aktualisiert wird. Ihr wichtigstes Element sei der Laut, der auf einer akustisch-stimmlichen Einheit beruht, die in Verbindung mit einer Vorstellung jene sprachliche Entität ergibt, die als Erinnerungsspur nicht nur im je einzelnen Gedächtnis eingekerbt ist, son-

1 Saussure, Ferdinand de: Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin 1967

dern auf Grund ihrer Ähnlichkeit bei allen anderen Sprachmitgliedern als soziale Tatsache anerkannt werden muß.

Bei seinem Versuch, die sprachlichen Phänomene strukturell zu ordnen, führt er vier grundlegende Begriffe ein: So unterscheidet er mit dem Begriff *Sprache* das System aller in einer Sprachgemeinschaft phonetisch vorhandenen Zeichen, ihre Bedeutungen sowie die Regeln, diese zu verbinden oder zu ersetzen. Die Sprache als System wird streng von dem Begriff der *Rede* getrennt, die ihrerseits die allgemeine Möglichkeit bezeichnet, situationsgerecht aus dem System der Zeichen auszuwählen und sie in Anwendung zu bringen. Freilich muß das Verhältnis von *Sprache als System der Zeichen* und *Rede als allgemeine Möglichkeit, diese Zeichen in syntaktische Verbindungen zu setzen und damit größere semantische Blöcke zu bilden*, so vorgestellt werden, daß die eine auf die andere Einfluß nimmt, wobei jedoch die voraussetzende Disposition der Sprache als System in Erinnerung zu halten sei.

Von diesen beiden allgemeinen Begriffen, die sowohl den Zeichenfundus als auch seine Anwendung auf der Satzebene bezeichnen, trennt er des weiteren den Begriff des *Sprechens*, unter dem der Akt oder Bewußtseinsvorgang zu verstehen ist, bei dem wir die Lautvorstellungen mit den Vorstellungsinhalten verknüpfen und mit unserem Sprechapparat motorisch so umsetzen, daß ein Zuhörer dieselben decodieren kann. Die Art und Weise, wie ein einzelner aus dem Sprachfundus schöpft, wie er dessen Zeichen bevorzugt verbindet und über den Sprechakt produziert, auf daß sie für andere akustisch wahrnehmbar werden, wird schließlich unter dem Begriff des ›Code‹ zusammengefaßt. Denn vom Sprechvorgang muß wiederum die individuelle Sprachbefähigung einer einzelnen Person getrennt werden, die nicht zuletzt ihr persönliches Denken zum Ausdruck bringt.

Sprache, so wird hier offensichtlich, muß als ein soziales Produkt betrachtet werden, da ihre Zeichen gemeinschaftlichen Konventionen unterliegen, die ihrerseits ›getroffen‹ worden sind, um die Ausübung des Sprechens für den einzelnen zu ermöglichen. Nach dieser Konzeption kann die Sprache nicht mehr länger als ein natürliches Phänomen oder als genuine Fähigkeit eines oder einer einzelnen begriffen werden, sondern vielmehr als eine Übereinkunft, die man mit einem kollektiven Vertrag vergleichen kann, den der oder die einzelne weder alleine schaffen noch alleine umgestalten kann.

Nichtsdestoweniger entspricht es einer natürlichen menschlichen Befähigung, ein System von unterschiedlichen phonetischen Zeichen hervorzubringen, die ihrerseits unterschiedlichen Vorstellungen entsprechen. Das jeweilige Sprachsystem selbst aber muß als soziale und kulturelle Vereinbarung begriffen werden, die genau vorgibt, welchem Zeichen welche Bedeutung entspricht. Und dies ist auch der Moment, bei dem die soziale Komponente des Sprachlichen in ihrer ganzen Tragweite sichtbar wird, da alle Individuen durch das Sprechen in einer bestimmten Sprachgemeinschaft miteinander verbunden sind. Diese ›Verbindung‹ kann gleichsam hypothetisch nach Art eines Durchschnittswertes gedacht werden, da alle Sprechenden nicht exakt, jedoch annähernd genau die gleichen Zeichen an die jeweiligen Vorstellungen knüpfen und produzieren. Indem aber die sprachlichen Zeichen in etwa den gleichen Vorstellungen entsprechen und ihrerseits nach einer bestimmten Auswahl rezipiert und koordiniert werden, bilden sie nicht zuletzt an den Eindrücken von der Welt mit; denn als versprachlichte und vorgestellte ›Wirklichkeiten‹ haben die Zeichen bei den Sprechenden einer Sprache ähnliche Bedeutung. Und diese Bedeutungen müssen von allen Sprechenden anerkannt sein,

damit Kommunikation gelingen kann. Die gleiche Art, den Dingen die entsprechenden Worte zukommen zu lassen, verbindet unwillkürlich all jene, die dieselbe Sprache sprechen, da dieses Band sie in eine gemeinsame kommunikative und psychische Realität einbindet.

Mit dem sozialen Band des Sprachlichen stellte sich mir die Frage nach dem Verhältnis von Sprache und gesellschaftlicher Realität: Denn erst durch das Medium der Sprache gelingt es, unsere individuellen und kulturellen Interpretationen von der Welt zu verdeutlichen. Und erst das Wissen um den Gebrauch all der Bedeutungsmöglichkeiten, die die Sprache zur Verfügung stellt (wie etwa die Konnotationen der zentralen kulturellen Gegensätze von oben/unten, lebendig/tot, Kultur/Natur, männlich/weiblich, eigen/fremd, gut/schlecht) erlaubt es uns, im Rahmen bestimmter kommunikativer Möglichkeiten den erfahrbaren Bezug zu den Dingen in der Welt zu artikulieren, zu kommunizieren und nicht zuletzt auch zu kritisieren.

Die Art und Weise – so wurde mir sehr rasch bewußt – wie wir die Welt sehen, die Beurteilungen, die wir den Ereignissen unseres Lebens zukommen lassen, kann sich nur über und innerhalb eines bestimmten sprachlichen Systems konstituieren. Sie folgt einer ganz spezifischen kulturellen Vorgabe, an die wir uns halten müssen, sobald wir uns für andere oder für uns selbst verständlich machen wollen.

Ob wir auf privater oder öffentlicher Ebene agieren wollen, stets müssen wir uns dabei an den vorhandenen Kontrakt des Sinn- und Zeichenmaterials unserer Kultur und Sprachgemeinschaft halten. Und diese vertragsgemäße Bindung erfolgte ganz und gar nicht freiwillig in jenen jungen Jahren, wo die Wörter und ihr regelhafter Gebrauch in passiver Weise eingeübt und dabei in unser Gedächt-

nis eingeschrieben wurden. Denn erst mit dem Wissen um Regel und Gebrauch erlernten wir die Ablaufmuster sozialer Interaktionen und die Möglichkeiten, sprachlich darauf zu reagieren.

In diesem Sinne kann durchaus behauptet werden, daß man nicht nur gelernt hat, eine Sprache zu sprechen, sondern daß man als Sprechende/r im gleichen Ausmaß von einem kulturell bestimmten Zeichen- und Wertesystem gesprochen wird, so daß nicht nur wir eine Sprache sprechen, sondern sie auch uns spricht.

Im Hinblick darauf erschien mir der Gedanke nicht abwegig, daß ich als Frau von der Sprache anders an-/gesprochen bin als ein Mann. Ich vermutete ebenso, daß die Bedeutung des Weiblichen mit all den sozialen Funktionen, die ihm zugeschrieben werden, different von jenen Werten ist, die einem Manne traditionellerweise nahegelegt werden. Gibt es hier – so fragte ich mich – einen Zusammenhang mit den in den letzten Jahren formulierten Thesen jener Autorinnen, die mit diesen Bedeutungszuweisungen an die Geschlechter ganz und gar nicht einverstanden sind und deshalb ein eigenes weibliches Sprechen einfordern? Ein Anliegen, das unter den Begriffen von ›Frauen-Sprechen‹ oder ›écriture féminine‹ in die feministische Theoriebildung Einzug[1] fand?

So setzte ich mich also hin und versuchte, die Begriffe der Sprache, des Sprechens und der Rede in bezug auf dieses Anliegen Punkt für Punkt zu erörtern; dabei hielt ich fest:

1 Der von Luce Irigaray kreierte Begriff des ›Frauen-Sprechens‹ bezeichnet die Annahme, daß jedem Geschlecht eine eigene libidinöse Ökonomie entspreche und daß es deshalb auch in der Schrift zwei verschiedene Formen der (Energie-)Umsetzung gebe. Während Hélène Cixous unter dem Begriff ›écriture féminine‹ eine spezifisch weibliche Ausdrucksweise in der Schrift zu bestimmen suchte. Vgl.: Irigaray, Luce: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979; Cixous, Hélène: Weiblichkeit in der Schrift, Berlin 1980

Betrachtet man ›Frauen-Sprechen‹ als einen in der feministischen Theorie noch nicht exakt definierten Begriff, so könnte er vielerlei bedeuten. Er könnte die Assoziation hervorrufen, daß mit der Betonung: »Hier sprechen Frauen!« ein Sprechen gemeint sei, das von dem der Männer zu unterscheiden wäre. Dies würde voraussetzen, daß es ein ›Frauen-Sprechen‹ und ein ›Männer-Sprechen‹ im Sinne der Rede geben müßte. Der Begriff könnte jedoch auch den Gedanken evozieren, daß es zwei verschiedene Arten von Sprache gäbe, wobei Frauen und Männer eine je eigene besitzen würden. Dies würde wiederum voraussetzen, daß es zweierlei Sprachen geben müßte: eine weibliche und eine männliche.

Gegen diese beiden Interpretationen des Begriffs wende ich ein, daß sowohl eine männlich oder weiblich postulierte Rede als auch die Idee einer geschlechtsspezifischen Sprache stets als Anteile der Gesamtmenge eines Sprachsystems zu bedenken sind. Denn ein Sprachsystem beinhaltet in sich immer schon alle Möglichkeiten zur Rede, die ja ihrerseits bloß die allgemeine Möglichkeit zum individuellen Sprechen (Code) ist.

Spricht nun eine Frau oder ein Mann, so handelt es sich stets um ein individuelles Sprechen (Code), das sich jedoch in den je eigenen Aktualisierungen und Selektionsmustern von der Rede anderer unterscheiden kann. ›Frauen-Sprechen‹ könnte demnach als ein Code bezeichnet werden, der sich – etwa in Hinblick auf die historisch und sozial gleiche Situation von Frauen – einer ähnlichen Aktualisierung verdankt. Denn ähnliche Aktualisierung müßte auch ähnliche Kombinations- und Selektionsmuster beim Sprechen hervorrufen. Der Umstand, daß bestimmte Möglichkeiten aus der ›Sprachmenge‹ ungleich oft verwendet werden, könnte dazu führen, daß die individuelle Rede einiger weiblich sprechender Personen als ähnlich empfunden wird. Denn würde man den durch-

schnittlichen Wert der von ihnen bevorzugten Aktualisierungen in der Rede ermessen, so könnte man durchaus eine ›Vorliebe‹ zu bestimmten Mustern erkennen (Code), die sich von anderen unterscheiden müßten.

Im Anschluß an diese Überlegung schlage ich vor, das Phänomen des ›Frauen-Sprechens‹ weder im Sinne einer ›weiblichen Sprache‹ noch im Sinne einer ›weiblichen Rede‹ zu verstehen, da die Aktualisierung von Sprachlichem nicht an eine geschlechtsspezifische Differenz gebunden sein kann. Andernfalls hätten wir zwei verschiedene Sprachsysteme, wofür es keinerlei Hinweise gibt.

Nichtsdestoweniger könnte man ›Frauen-Sprechen‹ als den Namen mehrerer Codes betrachten, die sich auf Grund einer ähnlichen Aktualisierung vordergründig gleichen und sich darin von anderen Codes unterscheiden. Die ähnliche Aktualisierung ist jedoch nicht an den Umstand gebunden, daß die Sprechenden weiblichen Geschlechts sind, sondern daran, daß sie sich auf Grund ihres Geschlechts in einer ähnlich sozialen Situation befinden: Nämlich, daß dem weiblichen Geschlecht andere kulturelle Funktionen zugesprochen wurden als etwa dem männlichen.

Bedenkt man, daß diese Codes Verschriftlichung finden können, so müßten sie entsprechende Schreibweisen hervorbringen, die von der Verschriftlichung anderer Codes abweichen.

Und hier möchte ich vorschlagen, daß ›Frauen-Sprechen‹ auch als Sammelbegriff für ähnliche Schreibweisen gelten sollte, weil sie sich ihrerseits auf ähnliche Codes zurückführen lassen. Ihre Verschriftlichung zu Schreibweisen kann sich demnach gleichen; ihre Ähnlichkeit sollte jedoch nicht im Sinne einer Einheitlichkeit in einer bestimmten Form – z. B. ›Die weibliche Schreibweise‹ – betrachtet werden, sondern vielmehr als Vorliebe für bestimmte Mu-

ster des Sprachlichen, die sich historisch begründen lassen müßten.

Der Begriff der Schreibweise bezeichnet in diesem Sinne die gewählte Praktik des Schreibens, durch die die Autorin zum außersprachlichen, politisch historischen Geschehen Bezug nimmt. Dieser Bezug muß nicht explizit thematisiert werden, drückt sich jedoch immer – bewußt oder unbewußt – im Schreibgestus aus. In diesem Sinne kann sogar von einer bestimmten ›Moral‹ der sprachlichen Ausdrucksweise gesprochen werden, die der Autor und die Autorin durch die Wahl ihrer Schreibweise bekunden: »(...) (eine) Schreibweise, die nicht nur etwas mitteilen will oder ausdrücken (kann), sondern darüber hinaus ein außerhalb des Mitgeteilten Liegendes bedeuten will, das zugleich auch das geschichtliche Geschehen ist und der Anteil, den man daran nimmt.«[1]

Wählt man ›Frauen-Sprechen‹ zum Namen für ähnliche Schreibpraktiken, so deutet diese Wahl im Sinne einer verschriftlichten Schreibweise geradezu auf den außersprachlichen Bereich hin, auf den hier Bezug genommen wird. Denn die kulturellen, historischen und politischen Verhältnisse, unter denen gesprochen wird, wirken auf die Ordnung des Sprachsystems in konstituierender Weise ein. Angesichts dessen kann der Begriff des ›Frauen-Sprechens‹ somit selbst als ein historisch-politisch gesetztes Zeichen gedeutet werden: nämlich als ein aktives Bezugnehmen auf die spezielle kulturelle Situation von weiblich Sprechenden in unserer Gesellschaft, das auch in sprachlicher Hinsicht signalisiert werden soll.

Einer der Gründe für die Setzung dieses Signals könnte der jahrtausendlange Ausschluß von weiblich Sprechenden aus den tradi-

1 Barthes, Roland: Am Nullpunkt der Literatur, Frankfurt a.M. 1982, S. 7

tionellen Schriftpraktiken unserer abendländischen Kultur sein, der nicht zuletzt zu einer Hierarchie der männlich Schreibenden über weiblich Sprechende geführt haben kann. Denn der Ausschluß von den Schreibpraktiken bedeutet, daß die Vermittlung von Kulturellem (durch Staats- und Rechtslehre, Wissenschaft, Kunst und Religion) lediglich aus dem Interesse männlich Sprechender formuliert wurde. Der kulturelle Anteil, der dabei den Frauen zugesprochen war, konnte somit nicht von ihnen selbst weitervermittelt werden, sondern wurde stets von männlich Sprechenden formuliert.

Man könnte nun diesen historischen Umstand zum Anlaß nehmen, um seine möglichen Folgen auf die innere Ordnung unseres Sprachsystems zu bedenken: Denn eine Schriftsprache, die sich angesichts dieser Situation entwickeln konnte, muß folglich ein »Sprachprodukt« repräsentieren, das sich lediglich einer männlichen Interessenselektion verdankt, und der dennoch die Bedeutung einer universalen, idealen Sprachnorm zuteil wurde.

Wenn Schriftsprache auch nur ›künstlich‹ vorgibt, die Einheit der Sprache zu repräsentieren, so sollte jedoch daran erinnert werden, daß sie nichtsdestotrotz wesentlichen Einfluß auf das Sprachsystem selbst genommen hat und nimmt. Die Entwicklung der Schriftsprache zu einer ideal und universal gewähnten Form des Sprechens könnte sich nämlich auch auf die soziale (außersprachliche) Situation der Sprechenden ausgewirkt haben, von der vor allem weiblich Sprechende betroffen sein dürften. Mit der Etablierung der Schriftsprache zum uniformen Ideal wurden die darin überlieferten Vor- und Darstellungspraktiken der männlich Sprechenden verallgemeinert und konnten so regulierend wirken.

Als ideale Repräsentation von ›Sprache‹ überlieferten bestimmte Schreibweisen auch einen bestimmten Vorstellungsbesitz. Und mit

der Überlieferung belegten sie zusätzlich die Richtigkeit ihrer Vor- und Darstellungen, weil sie durch die Schrift beides dokumentieren konnten. Die Art, wie durch die Schriftsprache künstlich Regeln gesetzt werden, dürfte nicht ohne Einfluß auf die Art, Dinge (Welt) zu betrachten, bleiben; die Annahme liegt nahe, daß die Vermittlung kultureller Kenntnisse nicht zuletzt auf die Organisation der Kultur sowie auf ihr Selbstverständnis bestimmend einwirken dürfte. Die Vermittlung von Wissen und Selbstausdruck war jedoch den meisten weiblich Sprechenden versagt. Und dieser Umstand könnte den demonstrativen Hinweis »Hier-sprechen-Frauen« begreiflich machen. Diese historische Situation mag einer der Gründe dafür sein, daß Begriffe wie ›Frauen-Sprechen‹ oder ›écriture feminine‹ kreiert wurden. Und daß Schreibweisen entstehen, die einen literarischen oder wissenschaftlichen Raum anbieten, in dem die von der Kultur an Frauen zugewiesene Rolle sowie der Protest dagegen ausgedrückt werden kann. Denn beides, so kann man den Autorinnen des ›Frauen-Sprechens‹ entnehmen, sollte hier nicht nur thematisiert, sondern zusätzlich mit eigenem Ausdrucksvermögen in die Schriftsprache ›eingeschrieben‹ werden.

Bei diesen Einschreibungen wird also auch der Versuch unternommen, die Definitionen des Weiblichen zu hinterfragen. Skepsis scheint ihnen hier deshalb angebracht zu sein, weil viele dieser Definitionen lediglich Produkte von ›fremden‹ Imaginationen sind.[1] Als Schreibweise unterscheidet sich die Einschreibung je-

1 Silvia Bovenschen zeigte in ihren Untersuchungen, daß sich die Darstellung des Weiblichen in der Literatur größtenteils den Imaginationen männlicher Autoren verdankt. Vgl.: Bovenschen, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt a.M. 1979

doch auch von anderen Schreibpraktiken, weil sie an die politischen Bedingungen der Schriftkultur und deren Literatursprachen erinnert. So versucht man unter diesem Begriff, die Regulativa der traditionellen Schreibweisen als einen bestimmten Vorstellungsbesitz im Sprachlichen einsehbar zu machen und die Schemata desselben zu hinterfragen. Denn die Schriftsprache besteht bei näherer Betrachtung aus der Summe jener Schreibweisen, welche durch männliche Schreibpraktiken entstanden sind; mit der als Norm anerkannten Schriftsprache präsentiert sich somit eine bestimmte Art, ›Wirklichkeit‹ auszusagen, die es vorerst einmal zu bedenken gilt. Mit der Skepsis gegen Schriftsprache und die verbindlichen Normen des ›rechten Schreibens‹ in Wissenschaft und Literatur kann ›Frauen-Sprechen‹ auch als Versuch zur Distanznahme von bestimmten Aussageformen gesehen werden. Die ähnliche Vorgangsweise, diese Distanz zu setzen, könnte auch als verbindendes Element unter den Autorinnen des sogenannten ›Frauen-Sprechens‹ betrachtet werden. Denn in der ›Verabschiedung‹ von reduktiven Aussageweisen sind sich alle mir bekannten Autorinnen des ›Frauen-Sprechens‹ einig; und dies dürfte nicht zuletzt auch das implizite Maß aller Abweichungsversuche bleiben.

Will man also verstehen, was das Wort ›Frauen-Sprechen‹ oder ›écriture feminine‹ bedeutet, so wird einem dabei das bloße Wissen, ob ihm ein vorhandener Sachverhalt in der Welt entspricht, nicht wesentlich weiterhelfen. Vielmehr kommt es – wie übrigens bei jedem anderen Wort auch – darauf an, in Erfahrung zu bringen, wie es gebraucht wird, um zu begreifen, warum es selbst zu einer sozialen Tatsache werden konnte.

Freilich nicht beantwortet werden konnte damit die Frage, gegen welche männliche Sprach- oder Schreibpraxis sich die Autorinnen

des ›Frauen-Sprechens‹ mit diesem Begriff im Konkreten gewendet haben.

Zu jener Zeit war ich bereits mit den Schriften Michel Foucaults vertraut, der sich mit dem unsere Kultur beherrschenden Diskurs auch in sprachlicher Hinsicht beschäftigt hatte.[1] Gelänge es – so dachte ich mir –, seine Forschungsergebnisse aus einem geschlechtsspezifischen Blickwinkel zu erschließen, so müßte auch meine Frage nach der von Frauen kritisierten Norm des Aussagens beantwortet werden können. Diese Vermutung erwies sich schon bald als vielversprechend, da sich bei näherer Betrachtung die von ihm beschriebene Wissensformation und ihr Sprachkonzept tatsächlich als jenes Projekt erwies, das nicht nur über den gleichzeitigen historischen Ausschluß von Frauen aus der Wissensvermittlung entstanden war, sondern das ebenso in seinem Anspruch auf universelle und objektive Gültigkeit von den Autorinnen als androzentristisch kritisiert wird. Denn diese als logo- und phallozentristisch interpretierte Aussageweise[2] beruht auf einer Diskursform, die sich in unserer Kultur durchsetzen konnte und bis heute als die Norm des rechten Aussagens gilt. Sie entstand spätestens mit dem Ausklingen der Renaissance, wo ein nunmehr klassisches Wissen Raum finden konnte, indem sich eine ganz bestimmte Wahrnehmungshaltung durchsetzte, die in einer möglichst klaren

1 Bei den nachfolgenden Ausführungen beziehe ich mich auf die Kapitel Repräsentieren, Sprechen und Klassifizieren. Vgl.: Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a. M. 1974, S. 78–203

2 Der Raum, in dem die analytische Schreibweise und ihr Wissensdispositiv entstand, wird bei Foucault »klassischer Diskurs« genannt. Cixous bezeichnet ihn in Hinblick auf seine libidinöse und substitutive Struktur als Phallo- und Logozentrismus. Die analytischen Schreibweisen nennt sie »männliche Schrift«.

und transparenten sprachlichen Form wiedergegeben wurde, wobei ihrer Verschriftlichung testamentarische Funktion zukam.

Die so forcierte Wahrnehmung setzte beim Blick des Beobachters an, der zu lernen hatte, von seinen emotiven Eindrücken abzusehen, um sich gleichsam auf die ›Dinge selbst‹ zu konzentrieren. Die anderen und die Dinge um ihn herum wurden damit unwillkürlich zu bloßen Objekten der Beobachtung neutralisiert und sollten ebenso ›objektiv erkennbar‹ werden. Indem der Wahrnehmende auf die Rolle des unbeteiligten Beobachters fixiert wurde, und sein Verstand die Informationen des Blicks zu ordnen hatte, hatte die Versprachlichung dieser Erkenntnisgewinnung ihrerseits dem Ordnungsgefüge des Verstandes zu folgen: Erkenntnisgewinn ermöglichte sich hinkünftig durch die freiwillige Einschränkung des Feldes der Erfahrung auf das Sichbescheiden des Sehens, um wenige Dinge systematisch erfassen zu können. Diese Erkenntnis gründete sich auf ein analytisches Erkennen, das lediglich Unterscheiden bedeutete. Die Schwierigkeit der analytischen Methode lag jedoch nicht etwa in der Vielfalt der Dinge, sondern in der Erkennbarkeit des idealen Maßes, mit dem alles vergleichbar werden sollte. Durch diesen maßvollen Vergleich fand aber auch die Bestimmung dessen statt, was hinkünftig als Identes zu betrachten war. Denn mit der Analyse war Identes letztendlich zu einer kalkulierbaren Form geworden, weil sich der Vergleich nur auf ein Maß beziehen konnte.

Das sprachliche Zeichensystem hatte im Hinblick darauf eine wichtige Aufgabe zu erfüllen. Es sollte den geklärten Vorstellungen von den Dingen und ihrer Ordnung eine ebenso klare sprachliche Entsprechung zuweisen. Die gereinigte Sprache war somit das eigentliche Instrument der Erkenntnisgewinnung, denn sie sollte zum einen Elementares transparent machen und zum anderen die be-

griffliche Kurzform von langen Urteilsketten bilden (Metasprache). Die Wörter wurden dabei zu den Repräsentationshüllen der Dinge gemacht und verloren ihre eigene Bedeutung. Das Sprechen wurde auf bloßes Aussagen reduziert und war nicht mehr als Urteilen. So daß die Sprache selbst zu einer inhaltsleeren Hülle werden sollte, die nichts anderes ausdrückt als folgerichtiges Denken.

Somit gelang es im klassischen Diskurs, das Sprachliche aufs engste mit dem analytischen Wissen zu verbinden, da beide derselben Ordnung folgten. Diese Ordnung wurde durch die Einführung eines stets gleichen Maßes hergestellt, um die Dinge vergleichbar und zählbar zu machen. Das Maß aber entsprach nicht den Eigenschaften der Dinge, sondern der Ordnungsfähigkeit des Blicks, der sie beobachtend und systematisierend unterschied. Infolge dieses ›maßvollen Vergleichs‹ ist Welt totalitär vorgestellt worden. Weil sie als ein System des Gleichen erkannt wurde, in dem Unterschiedliches nur mehr als mangelhafte Abweichung von der Norm beurteilt werden sollte.

Dieses Wissensdispositiv – so erkannte ich – spannt unserem Denken nach wie vor den Rahmen und etablierte sich über den zeitgleichen Ausschluß der Frauen aus allen skripturalen Techniken der kulturellen oder eigenen Darstellung. Durch diesen Ausschluß sollte das Weibliche zur Projektionsfläche desjenigen werden, der es als Anderes deutete und entsprechend der ›Ordnung des Gleichen‹ als Mangel oder Abweichung seiner selbst bestimmte.

Neben diesem Ausschluß der Frauen und ihrer Repräsentation im Bild des mangelhaft Anderen formierte sich jedoch auch ein Gegendiskurs zum reinigenden Projekt der aufgeklärten Sprache, der sich über ein poetisches Verfahren den Geboten des reinen, systematischen und objektiven Blicks zumindest auf sprachlicher Ebene zu widersetzen wußte: Ausgehend von einem beharrlich begehren-

den, verklärten, subjektiv verfangenen oder flanierenden Blick konnte sich so im Spiel mit den komplexen Strukturen des Sprachlichen eine poetische Schreibweise formieren, die das Ausgeschlossene des klassischen Diskurses ausdrücken und in Erinnerung rufen konnte.

Dieser Bezug zum Mangel bildet auch den Punkt, an dem sich die Bedeutungsgeschichte des Weiblichen mit dem Poetischen berühren konnte. Denn war nun das Poetische zu jener Textur geworden, in der der Mangel und das Verdrängte des klassischen Diskurses ausgedrückt werden durften, so hatte das Weibliche gleichzeitig die metaphorische Repräsentation des Mangels einzunehmen. Das ›verdiente Glück‹ des Weiblichen besteht demnach in der historisch bedingten Verknüpfung zweier Diskurse: des wortlosen Diskurses des Weiblichen mit dem wortsuchenden des Poetischen. Diese Berührung kann genützt werden, da auch heute noch das Poetische jenen Raum öffnet, wo die Bedeutung der Zeichen im Vordergrund steht und die Einstellung zu ihnen auch subjektiv und emotiv ausgedrückt werden darf. In diesem Sinne kann die zugeschriebene metaphorische Nähe des Weiblichen zum Poetischen verwendet werden, um mittels eines poetischen Verfahrens zu lernen, die Bedeutungen des Zeichens ›weiblich‹ in seinen Funktionen zu hinterfragen und sie bewußt in Beziehung zu setzen mit dem, was es traditionell zu bezeichnen hat, auf daß der Widerspruch dagegen Gestalt gewinnen kann.

Eine alte und immer wieder gestellte Frage – nämlich ob die alleinige Tatsache, als Frau zu sprechen oder zu schreiben, genügt, um all das in die Tradition einzubringen, was ausgeschlossen wurde – muß demnach mit Nein beantwortet werden. Dieses Nein beinhaltet jedoch nicht, daß man nun irgendeiner Frau oder auch einem Mann vorschreiben sollte, wie sie oder er zu denken und zu

schreiben habe. Denn welcher gut gemeinten Intention auch immer diese Vorschrift folgte, sie würde doch nichts anderes bedeuten als eine neue Zensur. Vielmehr fordert dieses Nein dazu auf, darüber nachzudenken, wodurch sich eine komplexere Schreibweise bestimmen läßt. Was hier also sehr wohl hinterfragt werden darf und soll, sind die Mittel oder das Verfahren, dessen man sich beim Schreiben bedient: Denn will man die möglichen rezeptiven Wirkungen des eigenen Textes einschätzen, so wird man bedenken müssen, welche Einstellung man durch die Wahl der Schreibweise bekundet: In welcher Beziehung steht sie zum etablierten Diskurs? Oder hat sie sich an seinen Rändern entwickeln können? Diese Fragen gilt es zu reflektieren, wenn man die eigene Stimme – sei es für oder gegen die Tradition – erhebt. Und erst recht dann, wenn man sich auf die Suche begibt, die abgesteckte Bühne zu verlassen, auf der das bloße Für oder Dagegen inszeniert wird, und die Voraussetzungen oder Wirkungen der Aufführung selbst zum Thema machen will.

Hierzu kann ein poetisches Verfahren einiges beitragen: Denn statt des unbeteiligten und monologisierenden Beobachters, der alles, was seinen Blick kreuzt, zum Objekt verdinglicht und in das Wertesystem seiner eigenen Ordnung einverleibt, erlaubt die poetische Annäherung eine ganz andere Haltung, sich selbst und der Welt gegenüber sprachlich auszudrücken.

Erst ein vorsichtiges, neugieriges und doch sanftes Herangehen an die Dinge kann ein Begreifen ermöglichen, das in ebenso behutsamen Worten und Sätzen entfaltet werden kann. Diese Annäherung verläuft asymptotisch vom Interpretanten zu den Dingen hin, wobei der hier Wahrnehmende (›Subjekt‹) sich unendlich nahe an das Andere (›Eben-nicht-mehr-Objekt‹) anschmiegen darf, ohne jedoch dessen Ort zu überschreiten. Damit verläßt er buchstäblich

den ›eigenen Standpunkt‹ und erreicht jene Neigung, die ein wirkliches ›Zuhören‹ ermöglicht, so daß es zur ›Erfahrung‹ kommen kann.

Denn gerade im Verdrängten des gereinigten Blicks, im verschwommenen und ›verliebten‹ Anschauen dessen, dem man nahe sein möchte, liegt der Zugang zu einem Erkennen, das auf der Erfahrung eines *vorübergehenden* ›Sichangleichens‹ beruht. Ein Erkennen, das sich aus der Öffnung für Anderes ermöglicht, und das sich aus dem Dialog mit dem Anderen speist.

Übertragen auf das skripturale Verfahren würde diese Haltung eine Annäherung an traditionelle Codes und deren gleichzeitige Verschiebung bedeuten. Verschiebung insofern, als daß die bislang paradigmatisch verankerten Begriffe nun unorthodox zueinander in Beziehung gesetzt werden, um mit diesem ›Begriffsspiel‹ die Schnittstelle von zwei isolierten Diskurstypen freizulegen. Dies kann wiederum die Brüchigkeit oder die widersprüchlichen Bedingungen im Mauerwerk des klassischen Wissensdispositivs zu Tage bringen und dem Gestalt geben, was in seiner Schrift reduziert, tabuisiert, verdrängt oder einfach ausgeschlossen war. Indem hier dem Ausgeschlossenen Stimme gegeben wird, kann ein Raum erschlossen werden, worin schließlich das Andere nicht länger mehr nur auf das Ähnliche zum Betrachter, sondern auch in seinem je Unterschiedlichen erkannt und vermerkt werden kann. Denn erst eine komplexere und auch subjektiv eingestandene Beschreibungsform erlaubt es, den Anderen nicht nur als solchen alibihaft zum Thema zu machen, sondern seiner Differenz in einer für uns selbst konstituierenden Weise gerecht zu werden.

Wie bereits Eva Meyer[1] zeigte, bietet dafür eine briefliche Textur

1 Vgl.: Meyer, Eva: Briefe oder die Autobiographie der Schrift, Bern 1986

den idealen Raum an, denn die Frage der einen Person eröffnet die Antwort der anderen, die hier nicht nur beschrieben wird, sondern selbst schreibt. Und auch wenn mit den Anworten doch immer nur neue Fragen ins Leben gerufen werden, so können doch beide gerade über das diskursive Hin und Her der unterschiedlichen Positionen Autorschaft erlangen.

In diesem Sinne soll auch die Kennzeichnung dieser anderen oder weiblichen Ästhetik erfolgen, die mittlerweile von den unterschiedlichsten theoretischen Positionen beansprucht wird. Mehr noch als die ›weibliche Schreibweise‹, die ihren Bezug sinnbildlich und diskursiv zur kulturellen Bedeutung des Weiblichen sucht, gefällt mir hier der Begriff des *›weiblichen Textkörpers‹:*

Denn im Gegensatz zu der disziplinierten und kalkulierenden Schreibweise signalisiert der weibliche Textkörper schon mit seinem bloßen Namen, daß bei ihm das Noch-Wortlose des stummen Leibes über die Kraft des Gestischen Stimme finden kann, um sich so einen eigenen Weg zur Sprache zu bahnen. Aber auch das, worauf der weibliche Textkörper im metaphorischen Sinne anspielen kann, bringt zum Ausdruck, daß sich hier Körper und Schreiben zu einem Gewebe verdichten: so daß nicht nur dem Körper Stimme gegeben wird, sondern diese zurückwirkt auf den Körper des Textes, der gleichfalls Ausdruck erlangt. Der weibliche Textkörper bezeichnet damit das untrennbare Verwobensein von Leiblichkeit und sublimierter Produktion. Er bringt damit ein Verständnis zum Ausdruck, nach dem die Schrift auf die Ordnung der Kultur rückwirkt, gerade weil in ihr Libidinöses und Soziosymbolisches zirkuliert.

Wird gleichzeitig das Verdrängte unserer Kultur im Bild des weiblichen Körpers angesprochen und seine Einschreibung in die kulturelle Textur forciert, so signalisiert dies deutlich die enge Verbin-

dung von Libido und Sprache, die hervorgekehrt sein will: Ein ›weiblicher Textkörper‹ wendet sich damit schon vom Namen her gegen die klassische Zensur.

Aber auch sein eigener Umgang mit den Begriffen oder Namen anderer ist grundsätzlich verschieden von der klassisch-analytischen Schreibweise. Denn er bildet seine zentralen Begriffe, indem er konventionelle Bedeutungen aus der Alltagssprache verdichtet: Und diese *poetischen Ernennungen* beruhen auf dem subjektiven Bezug eines einzelnen Interpretanten zu den Dingen, der auch in seinem emotiven Gehalt ausgedrückt werden darf.

Der ›weibliche Textkörper‹ trifft – so scheint es mir – genau mit dem überein, was Hélène Cixous als eine der ersten unter dem Begriff der ›*weiblichen Schrift*‹[1] zu bestimmen suchte: Danach unterscheidet sich auch die *Haltung* der weiblichen Textur zur Gänze vom gängigen Kalkül, da hier das Schreiben vom Phantasmatischen und Unbewußten der AutorIn mitgetragen wird. Die Syntax – die Beziehung der Zeichen zueinander – bewegt sich hier entlang der Biographie der AutorIn und bleibt zugleich an die jeweilige Soziosymbolik wie an eine Wirbelsäule gebunden.

Dennoch sollen hier die Schreibenden, soweit es möglich ist, von grammatikalischen Geboten entbunden sein, um durch Signifikanz, Lautspiel, Wortspiel die Sprache und sich selbst zu entfesseln: »Hier ist der Text nahe am Fleisch der Sprache (...).«[2] Und deshalb darf hier auch ›Archaischeres‹ als das Symbolische hervortreten. Archaischeres meint jene Semantik, die noch vor dem Sprachlichen liegt und die es hier zu bekräftigen gilt. Im »Ungesagten des Gesagten« soll sie

1 Vgl. die beiden Publikationen: Cixous, Hélène: Weiblichkeit in der Schrift, Berlin 1980; dies.: Die unendliche Zirkulation des Begehrens, Berlin 1977

2 Cixous (1977), S. 42

hörbar gemacht werden und über den Ausdruck, der die Worte trägt, soll sie den Leser akustisch berühren.[1]

›Letzte Worte‹ aber und endgültige Definitionen brauchen hier nicht feilgeboten zu werden. Die Bedeutungen, die diese Textur ›klärend‹ erzeugen kann, erheben keinen Anspruch auf allgemeinen Konsens, denn sie bleiben kontextgebunden. Das heißt, daß hier ein bestimmter Sachverhalt wohl anschaulich gemacht wird, doch die präzisierenden Wörter – die ›poetischen Ernennungen‹ ersetzen quasi die Metabegriffe – werden entsprechend des Sachverhaltes von Text zu Text verschieden sein und neu erarbeitet werden müssen.

Der *Gang* oder die Gangart des ›weiblichen Textkörpers‹ verweist auf den Ort, zu dem seine ›Bewegungen hinlaufen‹. Entsprechend dieser Analogie zeigen sie die Richtung an, in der die thematische Spanne erfolgen soll. Auf dem Weg zum Anderen und zu den Rändern unserer Kultur sollen Horizonte eröffnet werden, deren ›Weite‹ zu erblicken vordem noch undenkbar war. So können hier Beziehungen geknüpft werden, die zuvor als unerlaubt galten: Isolierte Begriffe aus den unterschiedlichsten Idiolekten und wissenschaftlichen Fachsprachen dürfen hier aufeinander bezogen werden, um die Schnittstellen der einzelnen Diskurse freizulegen.

Gang und Gangart sollen so zu einem Paradigmenwechsel des Wissenschaftsbegriffs selbst führen und eine neue wissenschaftliche Disziplin ermöglichen, die man die »Wissenschaft vom Anderen« nennen könnte.

Die Ausdrucksfähigkeit oder die *Gestik* des ›weiblichen Textkörpers‹ hingegen drückt eine Nähe zu all dem aus, was der »Ordnung

1 A.a.O., S. 43

des Inneren«[1] entspricht. Dieser Platz, auf den Weibliches traditionell verwiesen war (oikos), und der weder thematisch noch rhetorisch für den öffentlichen Raum bestimmt war, konnte diesem eben durch die strikte Trennung von Öffentlichem und Privatem entgehen. Die ›Ordnung des Inneren‹ enthält damit auch dasjenige, was dem Soziosymbolischen gegenüber indifferent bleiben konnte. Nicht zuletzt deshalb, weil Körper, Sexualität, Affekt, Trieb und Gefühl sowie Alltägliches in der für die Allgemeinheit vorbestimmten ›öffentlichen Rede‹ bloß als Auslassungen *a-präsent* waren, können sie heute über die Gesetzmäßigkeit ihrer Leerstelle die Zensur sichtbar machen. Im Ausgraben und Aufspüren dieser stummen und doch beredten Spuren soll jedoch nicht nur die Zensur des klassischen Kalküls erkennbar werden. Sondern mittels *Ein*-Schreibung soll ihnen selbst Raum in der Schrift gegeben werden.

Um einen adäquaten Schriftraum hervorzubringen, darf sich die Autorin hier affizieren lassen und aus dieser Erfahrung sollen die Mittel für die Darstellung gewonnen werden. Folglich darf das Verhältnis, in dem die Autorin zu ihrem Text steht, ob des Affekts genossen werden, ohne daß es ›berichtigt‹ werden muß. Denn diese Textur »(...) ist dem Kalkül gegenüber indifferent, gleichzeitig näher ihrem Unbewußten, ängstlicher, aber auch mutiger, sie sucht auf erotische Weise, das Schreiben zu genießen. Sie, die »Autorin«, hat wirklich ein Liebesverhältnis mit dem Text.«[2]

Begriffe wie ›Körper-Fühlen‹ und ›Körper-Sprechen‹ sollen markieren, daß hier weder ein ›gereinigter Blick‹ nach klaren und neutralen Worten sucht, noch daß es sich hier um einen Beobachter handelt, der Dinge nach einem universalen Maßstab klassifiziert.

1 A.a.O., S. 9
2 Ebda.

Das bedeutet aber auch, daß sich ein komplexerer Text nur über eine sensitivere Begegnung von Wahrnehmendem und Ding herstellen kann; alle Sinne sollen hier den Gegenstand beschreiben dürfen, wobei vor allem Taktiles und Auditives forciert werden sollen. Umsomehr soll auch vermerkt werden, daß hier ein einzelner einem anderen begegnet ist. Der eine darf dabei dem anderen so weit nahekommen, daß er ihn sogar *hören* kann. Und weil hier die Begegnung zwischen zwei einzelnen Individuen stattfindet, müssen für die Beschreibung auch keine allgemeinen Begriffe verwendet werden: Die Art der Begegnung kann durch entsprechende Wortverdichtungen ausgedrückt werden.

Der Körper jedoch soll sich dabei selbst in die Darstellung ›einschreiben‹ dürfen, er ist es, der hier erzählen soll. Er soll von dem erzählen, was er sieht, bevor seine Augen anfangen zu erzählen: »Sehen um zu sehen, bevor die Augen anfangen zu erzählen, das ist die Wissenschaft vom Anderen; und alle Arten, die Wesen mit ihren verschiedenen Fremdartigkeiten in unsere Nähe eintreten zu lassen, ohne sie zu reduzieren oder zu vernichten, sind Bereiche, die wollen, daß man sich jedem einzelnen von ihnen mit gebührender Geduld nähert.«[1]

Die Fähigkeit, Ähnlichkeit und Unterschied an den Dingen wahrzunehmen, kann am Bild des ›offenen Ohrs‹ dargestellt werden, das die Offenheit gegenüber Differentem symbolisiert: »Der weibliche Text ist (...) ganz Körper, Ohr und musikalisch.«[2]

Der Bezug zur Akustik hat hier nicht nur metaphorische Bedeutung, sondern entspricht auch der phonetisch orientierten Textstruktur: »Das deutlichste Kennzeichen eines weiblichen Textes,

1 Cixous (1980), S. 15

2 A.a.O., S. 85

am einfachsten zu entziffern, ist seine phonetische Seite. Ein weiblicher Text ist für die Stimme geschaffen (...).«[1]

Dieser Textkörper bildet zusätzlich zu dem, was er aussagt, »Stimme« aus. Das heißt, daß die Kombination von Wort und Syntax sowie das Verhältnis der beiden zueinander ›Klang‹ erzeugen. Der Klang bezeichnet demnach den Ausdruck, den ein Text in seiner Phonetik herstellen kann, und der hier zusätzlich zu dem Referierten forciert wird. Hat ein Text »Stimme«, so bedeutet dies, daß er nicht nur Inhalt durch Worte vermittelt, sondern zusätzlich deren Bedeutung – den Bezug von Wort und vorgestelltem Ding – darstellen kann: Er soll das »Ungesagte des Gesagten« hörbar machen. Dieser Ausdruck verdankt sich nicht allein dem Vermögen der AutorIn zur beeindruckenden sprachlichen Darstellung, sondern vielmehr dem, was sich über die AutorIn *aus*-drücken darf: »das Mehrpersonale«, »die verschiedenen Personen eines Subjekts«[2], die es hier sprechen zu lassen gilt. Dieses Mehrpersonale hörbar und sichtbar zu machen, bedeutet jedoch keinesfalls eine Entpersonalisierung dessen, der spricht. Im Gegenteil, nicht das Eigene, aber das als *Eigentlich-Gewähnte* soll hier *enteignet* werden. Das, was hier als Mehrpersonales durch die AutorIn sprechen soll und dennoch keiner Entpersonalisierung gleichkommt, wurde einst als jenes »lyrische Ich« beschrieben, das einem »ästhetischen Wir«[3] entspricht, weil es, kollektiv gebunden, durch den einzelnen spricht. Sein Ausdruck ist nicht Hybris des Subjekts, sondern Klage über sein eigenes Mißlingen als Chiffre seiner Möglichkeit:[4] Ausdruck ist

1 Ebda.
2 A.a.O., S. 81
3 Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt a.M. 1973, S. 251
4 A.a.O., S. 178

dort, »(...) wo aus ihr (der Kunst), subjektiv vermittelt, ein Objektives spricht: Trauer, Energie, Sehnsucht. (...) (Denn) wäre Ausdruck bloß Verdoppelung des subjektiven Gefühls, so bliebe er nichtig (...)«[1]

Der Ausdruck verleiht somit dem ›Ungesagten des Gesagten‹ eine Körperlichkeit, die sich über Gestisches – in der Sprache als akustisch wahrnehmbare Bewegung – herstellt: »(...) (seine) Sprache ist im Verhältnis zur signifikativen ein Älteres aber Uneingelöstes.«[2]

Die politische Bedeutung des ›Schrift-Gesanges‹ liegt damit im Hervorbringen von Unbewußtem, von Trieb und Verdrängtem. Die Ausgrabungsarbeit, die durch den Schreibakt erfolgt, kann hier vom Körper ausgehen, um seine allerersten Einschreibungen, seine erste psychische Gravur von Mutter, Vater und soziosymbolischer Ordnung im Schreiben hervorzubringen, um sie so für sich selbst anschaubar und bewußt zu machen. Dadurch kann noch vor jeder Reflexion vor allem Nähe zu sich selbst ermöglicht werden.

Die Musikalität und Stimmhaftigkeit dieses Textkörpers jedoch entsteht in der Auseinandersetzung, im Kampf mit der Sprache: »Schreiben heißt für eine Frau lebhaft schreiben, frei schreiben, heißt gegen das Schriftbild, die Spiegelschrift ankämpfen, bedeutet, alles tun, damit die Sprache Dir nicht zuvor kommt, nicht von Dir schreibt, heißt, sich mit aller Kraft von der furchtbaren Manie der Klischees loszureißen (...)«,[3] die uns gefangenhalten.

1 A.a.O., S. 170
2 A.a.O., S. 172
3 Cixous (1980), S. 85 f.

Barbara Rendtorff

Das Ich ist nicht das Ich – oder: Der Preis der Freiheit, auch der Frauen

WIE SO OFT, besteht auch der Titel dieses Vortrags aus einem Zitat – genauer: aus zwei Zitaten höchst unterschiedlicher Herkunft, von denen meine Überlegungen ihren Ausgang nehmen. Beide Zitate beziehen sich auf das Verhältnis zum Anderen[1] – auf die Verstrikkung mit dem Anderen, müßte man sagen –, und sie tun das auf sehr unterschiedliche Weise. Mich hat interessiert, wie diese beiden Lesarten zusammenpassen und was wir, sie zusammenlesend, daraus gewinnen können für eine Frage nach der Beziehung, die wir zu uns selbst und den anderen unterhalten, und danach, welche Rolle das Geschlecht dabei spielt.

Im engeren Sinne ist es die Frage nach der Verantwortung, die mich beschäftigt, in einem ethischen und politischen Sinne.

»Das Ich ist nicht das Ich« ist ein zentraler Schlüsselsatz bei Lacan.[2]

1 Der Andere in begrifflicher, systematischer Hinsicht (und nicht konkretisiert) ist der großgeschriebene Andere, während in diesem Text der andere Mensch, das Gegenüber, mit kleinem a geschrieben wird.

2 Zum Beispiel als Kapitelüberschrift in: Das Ich in der Theorie Freuds und in

Er ist eigentlich nur verständlich, wenn man ihn sich auf französisch denkt, denn das Französische hat (wie das Englische) die Möglichkeit, mit zwei verschiedenen Worten ›ich‹ zu sagen: mit ›*je*‹ und mit ›*moi*‹. So kann die Formulierung »Das Ich ist nicht das Ich« sehr viel pointierter den Satz von Freud fortschreiben, der den Skandal der Psychoanalyse begründet hat: »Das Ich ist nicht Herr im eigenen Hause«.

Das *je* steht bei Lacan für das Ich des Unbewußten, das »wahre Ich«, das sich nicht weiß, während das *moi* das sich selbst bewußte Ich ist, das Ich des Imaginären, das ein Bild von sich hat, welches aber (leider) notwendig ein falsches Bild ist, ein Schwindel, eine Täuschung.

Dieses *moi*, also das, was ich über mich denke, was ich zu sein denke, oder meinetwegen mein ›Selbstbewußtsein‹, ist in doppelter Hinsicht eine Täuschung. Es täuscht mich, es wiegt mich in der Sicherheit, es sei (ich sei) Herr der Lage und habe alles im Griff. Und es täuscht sich über sich selbst, es gibt sich als selbstbewußt, und dazu muß es die schwachen, unzulänglichen und widersprüchlichen Seiten des Ich verleugnen, und auch die Abhängigkeit vom Anderen. Als grundlegende Figur oder Modell beschreibt Lacan dies in einem frühen Text über das ›Spiegelstadium‹. Das kleine Kind (von etwa sechs Monaten, heißt es da), das sich im Spiegel erblickt, ist von seinem Spiegelbild begeistert – Lacan spricht in seiner üblichen dramatischen Art von seinem »triumphierenden Blick« und der »jubilatorischen Mimik«.[1] Es

der Technik der Psychoanalyse, Das Seminar Buch II, Weinheim 1991, S. 9

1 Vgl. ders., Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, in: Schriften I, Weinheim 1986; vgl. auch z.B. ders., Vortrag über die psychische Kausalität, in: Schriften II, S. 162 ff.

sieht sich im Spiegel in einer Art, wie es sich selbst nicht erfährt, spürt und kennt, und in der Identifikation mit dem Spiegelbild nimmt es (fiktiv) die »Form seines Körpers« und die »Reifung seiner Macht« vorweg. Es gewinnt aus dem Spiegel ein idealisiertes Bild seiner selbst, das das Bild des zerbrechlichen, unselbständigen und unvollkommenen Körpers überdeckt und überlagert, des zerstückelten Körpers, schreibt Lacan, wie er in der Selbstwahrnehmung des Kindes erscheint (– hier kommt dann auch die Tatsache zum Tragen, daß das hier verwendete französische Wort ›stade‹ sowohl in zeitlicher Hinsicht ›Stadium‹ als auch in räumlicher Hinsicht ›Stadion‹ heißen kann; »befestigtes Lager«, assoziiert Lacan).

Das Spiegelstadium bezeichnet also einen Identifikationsprozeß. Das Subjekt identifiziert sich mit einem imaginären Bild von sich (eben: einer Täuschung), es stützt sich auf das Bild einer »orthopädischen Gestalt«, die es von einem Außerhalb bezieht, von der Imago eines anderen, es will, zugespitzt formuliert, eins sein mit einem anderen. Der dramatische Widerspruch zwischen dem imaginären Bild der Geschlossenheit und Stabilität und aber der faktischen Abhängigkeit und Unselbständigkeit des Subjekts bleibt unüberwindbar bestehen.

Da das ›Spiegelstadium‹ als ein Modell, als »symbolische Matrix« gedacht ist, steht diese Darstellung für die Auffassung, daß diese Widersprüchlichkeit allen (imaginären) Selbstreflexionen des Subjekts unterliegt, der Beziehung zwischen »Innenwelt und Umwelt«, das seine Intersubjektivität, das Hin-und-Her zwischen den Objekten der Wahrnehmung und dem Ich (bzw. seinen inneren Objekten) begründet und bebildert.

Denn letztendlich werden ja alle dem Subjekt selbst bewußten

Eindrücke und Gedanken, das Bild von sich selbst, über Objekte gebildet – über Beziehungen und Orientierungen, über Idealisierungen und die Verarbeitung von Wünschen und Frustrationen usf., die in der je individuellen Entwicklungsgeschichte prägend waren (übrigens spricht ja auch ein kleines Kind von sich zunächst in der dritten Person, bevor es ›ich‹ zu sagen lernt).

Das Ergebnis dieser Verarbeitungen ist komplex und seine Herkunft unbewußt, zumal wo es Emotionen und Befindlichkeiten betrifft. Wir finden das in der Sprache deutlich abgebildet, in der Möglichkeit, Befindlichkeiten auf zwei unterschiedliche Weisen auszudrücken.[1] Wir sagen: *mich ekelt davor*, oder: *mir macht das angst* – oder aber: *ich habe Angst* bzw. *ich ekele mich*. Ich kann also entweder aus der Subjektposition sprechen (im Nominativ) oder aber aus der Position dessen, dem etwas von außen her geschieht.[2]

Natürlich dient diese Konstruktion auch dazu, Verantwortung kenntlich zu machen, etwa wenn ich sage: *mir ist der Teller zerbrochen* (es ist mir zugestoßen, ich kann nichts dafür) oder aber: *Ich habe den Teller zerbrochen*, ich trage die Verantwortung (auch wenn es nicht absichtlich geschehen ist). Die Subjektposition signalisiert also, daß ich aktiv, gewissermaßen ›selbstbestimmt‹ an dem beschriebenen Vorgang beteiligt bin bzw. die Verantwortung für meine Rede übernehme. So ist es sehr wohl ein Unterschied, ob ich sage *mir scheint, daß*, oder aber: *ich denke, daß*.

1 Vgl. hierzu: Heide Wegener, Emotionen und Sprache. Zum historischen Wandel der Gefühlsbeschreibungen, in: Michael Sonntag (Hg.), Von der Machbarkeit des Psychischen, Pfaffenweiler 1990

2 In diesem Fall steht der »Emotionsträger« in einem »obliquen Kasus«, dem Dativ oder Akkusativ. Vgl. Heide Wegener, a.a.O., S. 142

Aber die Tatsache, daß auch in der Umgangssprache eine ganze Reihe von Verben, die Befindlichkeit und Emotion ausdrücken, nicht aus der Subjektposition gebildet werden (*das stinkt mir, das regt mich auf, das macht mich an* etc.) gibt doch einen kleinen Hinweis darauf, daß Gefühle oder Äußerungen über sich selbst gerne aus der Position dessen formuliert werden, der (bzw. die) eben nicht ›Herr der Lage‹ ist.

Hier spüren wir also auch das Wirken unseres *je*, des unbewußten Ichs, das da durch die Ritzen blinzelt, ohne sich (als Subjekt) zu zeigen. Denn das *je* kann ja nicht selbst als Subjekt einer Aussage auftreten – es »weiß ja noch nicht einmal, daß es spricht«.[1] Und sobald ein Subjekt von sich ›weiß, daß es spricht‹, ist es nicht nur ins imaginäre Register, die Ordnung der Spiegelbilder, der Identifizierungen und Orientierungen eingetreten, sondern zudem ins Symbolische, die Ordnung der Bewegungen, Verweisungen und Beziehungen, die die Sprache erzeugt (auch wenn es etwa nur mit sich selbst spricht). Das Verweilen im Imaginären allein würde noch nicht ausreichen, um einem Subjekt seine Entfaltung zu ermöglichen, es wäre gefangen in unendlichen Spiegelungen und Täuschungen, im Wahn(sinn) und in der Gewalt. Erst die Sprache läßt es als menschliches Subjekt entstehen und das Register des Symbolischen kann die Fixierungen des Imaginären wieder verflüssigen – ein Gedanke, dem wir hier nicht näher nachgehen können.

Das *je* kann sich nur zeigen, und es kann wirken. Mit Vorliebe macht es sich da bemerkbar, wo ich nicht mit ihm rechne und nicht

1 Gerda Pagel, Das Begehren bei Lacan, Freud und Hegel, in: Luzifer – Amor 8/1991, S. 142

will, daß es sich einmischt – nehmen Sie z.B. den Fall, daß Ihnen jemand ein Geheimnis anvertraut, das Sie vielleicht gar nicht hüten möchten, und prompt verplappern Sie sich einem Dritten gegenüber. Das typische psychoanalytische Schulbeispiel für die unvorhersehbaren Wirkungen des Unbewußten ist deshalb das (Sich-) Versprechen, also in dem Moment, wo sich durch die vernunftgeleitete Aussage hindurch das unvernünftige Subjekt des Aussagens bemerkbar macht. Und unvernünftig ist es, weil es nicht den Regeln des Diskurses folgt, sondern seinen eigenen, denen des Begehrens. Niemand kann dieses unbewußte Ich selbst kennenlernen, es sei denn im Wahnsinn. Aber da gilt dann der lapidare Spruch von Lacan: »Verrückt wird nicht, wer will.«[1]

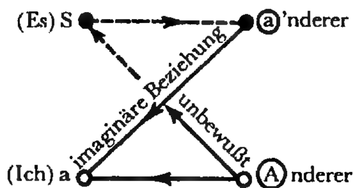
Durch die mühsam aufgebaute Ordnung des *moi* hindurch ist das *je* also das unbewußte Subjekt der Äußerung oder: des Ausgesagten, und nicht: der Aussage selbst. Es ist gewissermaßen nicht das Subjekt des Gesprochenen, sondern dessen, was zwischen den Zeilen, gleichzeitig, eigentlich und unabsichtlich auch noch gesagt wird. Für diesen komplizierten Sachverhalt hat sich bei den Lacanianern der Ausdruck ›Es spricht sich‹ eingebürgert, oder ›Es spricht‹ – wobei das Es groß geschrieben wird als Hinweis auf das Unbewußte.

Das ›wahre‹ Ich, das *je*, hat also kein anderes Objekt als sich selbst. Es ist rein narzißtisch, und insofern ist es nicht kommunizierbar. Um kommunizieren zu können, braucht es den Zugang zum imaginären und zum symbolischen Feld. Und wie kommt das Kind (um bei dem Bild des Spiegelstadiums zu bleiben) zu einem Bild von sich? Das kleine Kind, das noch nicht laufen kann? Es wird gehalten, hochgehalten vor den Spiegel, von der Mutter oder sonst-

1 Jacques Lacan, Vortrag über die psychische Kausalität, a.a.O., S. 153

wem, und in diesem, sehr vereinfachenden, Bild zeigen sich noch einmal die beiden elementaren Momente des menschlichen Selbstbewußtseins: Das Bild von sich selbst gewinnt das Individuum über den Anderen, und: Dieses ›Bild von sich‹ entfremdet es im selben Maße von sich selbst, es erzeugt die Spaltung zwischen *je* und *moi*. Diese Spaltung ist das unhintergehbare Drama des Menschen, das ihn den Rest seines Lebens beschäftigen wird, und zugleich ist es der Ursprung all dessen, was das Menschliche am Menschen ist, was sich zeigt in den spezifisch menschlichen Fähigkeiten: im Wahnsinn, im Lachen und in der Lüge.

Und man muß noch einen Schritt weiter gehen. Denn die eigentlich dramatische Konsequenz des hier beschriebenen Vorgangs liegt darin, daß letztlich der Ort, von dem aus das Individuum spricht, begehrt usf., der Ort des Anderen ist. Denn vom Anderen her (über die anderen) hat es sein Bild von sich und seine Rede über sich selbst ja entwickelt. Lacan illustriert diese Konstruktion mehrfach mit seinem sogenannten Schema £ (oder L).[1] Wir sehen hier die bereits beschriebene Bewegung über die anderen und die Objekte (a') zum *moi*, das zu den Objekten eine imaginäre Beziehung unterhält. A unten rechts ist der Platz



1 Vgl. Jacques Lacan, Jenseits des Imaginären, das Symbolische, oder vom kleinen zum großen Andern, in: Das Seminar Buch II, Weinheim 1991, S. 310; ders., Das Seminar über E.A. Poes ›Der entwendete Brief‹, in: Schriften I, S. 53; vgl. auch die veränderte Fassung der Formel in: Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht, in: Schriften II, Olten 1975, S. 81

des Anderen, des großen Anderen, der symbolischen Ordnung, von dort aus bezieht das Subjekt seine Sprache. Das *moi* ist also immer Interpretation, Interpretation der Rede der (wahren) Anderen (A_1, A_2), die aber vom Subjekt nur zu erreichen sind in jenen Objekten a' (a'_1, a'_2), den imaginären Produktionen der anderen.

Das verdeutlicht zweierlei. Zum einen, daß das Verhältnis zum konkreten lebendigen anderen Gegenüber, dem anderen Menschen in einer Beziehung, nie direkt und nie unmittelbar sein kann. Da beider Bild von sich selbst imaginär und von derselben beschriebenen Bewegung der Sprache bestimmt ist, bin ich vom Anderen stets, wie Lacan formuliert, durch die »Sprachmauer« getrennt, so daß ich ihn »im Prinzip niemals erreiche«.[1] Von *je* zu *je* läßt sich keine Verbindung herstellen.

Und zweitens verdeutlicht das Schema £ das, was Lacan etwas ironisch als »Formel der menschlichen Kommunikation« bezeichnet: Die menschliche Sprache bilde eine Kommunikation, bei der der Sender seine eigene Botschaft in umgekehrter Form vom Empfänger wieder empfängt.[2] Ich höre vom Anderen eine Interpretation dessen, was ich selbst auch in ihn hineingelegt habe, meine Frage ist eine Antwort, die der Andere mir auf meine Frage gibt. Übertragen auf die intersubjektive Beziehung und auf das Feld des Begehrens würde das in etwa heißen: Der Andere ist für mich das, was ich für ihn zu sein wünsche. Und umgekehrt: Wo ich meine, dem Anderen zu begegnen, ihm entgegenzukommen und auf sein Begehren zu antworten, da ist es nicht sein Begehren für sich selbst, sondern sein auf mich gerichtetes Begehren.

1 Jacques Lacan, Jenseits des Imaginären ..., a.a.O., S. 311

2 Vgl. ders., Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, in: Schriften I, Weinheim 1991, S. 141

Da haben wir also den Anderen, mitten im Entwurf des eigenen Ich. Unser schönes Selbstbewußtsein gehört uns nicht selbst, sondern ist nur über den Anderen zu haben, das heißt umgekehrt: ohne den Anderen kann ich nicht sein. Nun ist dieser andere, von dem hier die Rede ist, allerdings nicht ›ein Anderer‹, ein einzelner oder konkreter, nicht Mutter, noch Vater oder Geliebte – dieser Andere ist ein ›Platz‹ des Anderen, er ist ›alle anderen‹ oder ›irgendein anderer‹, denn dieser ›Platz des Anderen‹ muß leer bleiben. Wenn eine konkrete Person an diesem Platz installiert ist, erstarrt das Subjekt, die Produktionen des Imaginären werden abgeschlossen und versperrt.

Man kann das verdeutlichen mit dem klinischen Beispiel von Kindern, die für ihre Eltern als Ersatz für einen anderen galten, etwa ein gestorbenes Geschwister.[1] In diesem Fall ist der Platz des Anderen ›besetzt‹, konkretisiert, und die imaginären Prozesse, die zu einem ›Bild von sich selbst‹ führen könnten (sollten), sind fixiert an dieser konkreten Vorgabe, so daß für das Individuum kein Spielraum für ein eigenes Ich entstehen kann. Da wird dann das eigene Begehren (welches das Kind, auf den eigenen Narzißmus gerichtet, ursprünglich mitbringt) massiv gehemmt werden.

Die konkreten lebendigen Anderen, die in der Entwicklung des Kindes die wichtigen sind, sind zudem im ›Normalfall‹ immer in Veränderung begriffen. Für den Säugling ist die stillende Mutter nicht mehr ›dieselbe‹, wenn sie das Kind mit dem Löffel füttert, sie riecht anders, fühlt sich anders an, hat in seinem Raum und seiner Zeit einen anderen Platz inne als zuvor. Und daß die gebende und die versagende, die verlassende und die haltende, die tröstende

1 Vgl. z.B. Françoise Dolto, Das Unbewußte und das Schicksal des Kindes, Stuttgart 1995, Kapitel 8

und die kränkende Mutter ein und dieselbe Person sind, ist so schwer zu begreifen, daß manche Menschen ihre Leben lang dazu brauchen.

Die Folgerung ›Der Platz des Anderen muß leer bleiben‹ heißt demnach zwar, daß kein einer, einzelner anderer die Vorgabe für den eigenen Identitätsentwurf darstellen und damit das Begehren fesseln darf, ändert aber zugleich nichts daran, daß das Individuum zu sich, zu seinem imaginären Bild von sich nur über den Anderen gelangen kann – das Begehren geht vom Platz des Anderen aus. Der Andere ist insofern sowohl der unpersonifizierte Begriff des anderen Menschen wie zugleich die Summe konkreter anderer (Gegenüber, Objekte), die ich an diesem ›Platz des Anderen‹ antreffe. Festhalten können wir aus dieser Überlegung vor allem, daß der Andere mir nie einfach als anderer Mensch von außen gegenübertritt, sondern an der Konstitution meines (imaginären) ›Bildes von mir selbst‹ beteiligt ist. Insofern ist der Ort des Zusammenpralls mit dem Anderen, der Verstrickung, der Differenz, im Innern der Subjekte selbst.

Verlassen wir jetzt diesen grundlegenden, die individuelle psychische Ebene betreffenden Gedankengang und suchen den Anderen auf einer anderen Ebene auf.

Derjenige zeitgenössische Philosoph, der die Verstrickung mit dem Anderen zu seinem zentralen Thema gemacht hat, ist Emmanuel Lévinas.[1] Lévinas, ein litauisch-französisch-jüdischer Philo-

1 Bei Lévinas gibt es ein Subjekt und sogar, wenn ich ihn richtig zu lesen verstehe, ein gewissermaßen ›erstes‹, vorrangiges Subjekt. Der Andere ist Anderer nicht aufgrund seiner anderen Qualität, Aussehen oder Handlung, sondern die Tatsache, das Geheimnis seiner Anderheit ist außerhalb jeglichen

soph und Talmud-Gelehrter, hat im Laufe mehrerer Jahrzehnte konsequenter Weiterentwicklung das Verhältnis zum Anderen als ein radikal ethisches Verhältnis beschrieben. Mich interessiert hier (auch wenn das vielleicht fahrlässig verkürzt ist) ein ganz begrenzter Aspekt der ethischen Dimension dieser Beziehung.

Das Verhältnis zum Anderen, so Lévinas, befindet sich radikal außerhalb jeder Tauschbeziehung: Die »Anderheit«[1] ist eine ›nicht-reziproke‹ Beziehung«, die sich jeder Berechnung verweigert. Was ich dem Anderen schulde, schulde ich ihm nicht *für* irgend etwas noch *in Hinblick auf* etwas, weder muß er sich meiner Sorge und Verantwortung für ihn als würdig erweisen noch mir das zurückerstatten, was ich für ihn getan habe. Er erfordert meine Verantwortung für ihn einzig deshalb, weil es ihn gibt. Und es gibt ihn schon allein dadurch, daß es mich gibt. Lévinas ist da äußerst hart und unnachgiebig in seinen Formulierungen: Allein, weil es mich gibt und den Anderen gibt, bin ich seine Geisel. Und dieses Verhältnis ist nicht etwa ein duales, ein ergänzendes oder sonstwie vermittel-

Kontextes. Das radikal, »wesenhaft« Andere und »gegensätzlich Gegensätzliche« (Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989, S. 56) ist bei Lévinas das Weibliche – »sein philosophisches Subjekt ist der Mann« (Jacques Derrida, Essay über das Denken Emmanuel Levinas, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M. 1994, S. 235, Fn. 118). Dieser Aspekt, obgleich ungemein spannend und für jede Lévinas-Lektüre unumgänglich, soll hier nicht weiter diskutiert werden.

1 Manchmal auch mit ›Andersheit‹ übersetzt. Die Unterschiede in Übersetzungen stellen Lesende oft vor große Probleme. Auch ein anderer zentraler Topos bei Lévinas, das Antlitz, wird manchmal mit Gesicht oder auch mit Angesicht wiedergegeben – was im Deutschen ganz unterschiedlich konnotiert ist. Bei Lévinas ist man sich offenbar sogar uneins, ob der Name mit oder ohne Akzent zu schreiben sei – beide Versionen sind verbreitet.

tes – es bleibt asymmetrisch, ohne Austausch, ohne Annäherung. So birgt auch das Verhältnis der Geschlechter oder das der Liebenden keine Lösung einer harmonischen Nähe: Es ist »ein Verhältnis zu dem, das sich auf immer entzieht«, es besänftigt nicht, sondern es »bewahrt die Anderheit«.[1]

Bestürzend und faszinierend an diesem Entwurf ist nicht so sehr die Unmöglichkeit der Nähe und Verschmelzung, als vielmehr der Gedanke, daß das Verhältnis zum Anderen die Geste der Berechnung und des Ausgleichs nicht zuläßt. Was ich zu tun habe, ist unabhängig von dem, was mir geschieht und was ich zu erwarten habe.

Lévinas' Texte wirken sehr ›theologisch‹ (wenn dieser Ausdruck hier gestattet ist) in ihrer Diktion und vor allem in der Unerbittlichkeit der Forderung, die sie erheben. »Den Anderen anerkennen heißt geben«[2] und über die Grenze des Gesetzes hinaus verantwortlich sein, kein Weg führt daran vorbei. Anders kann kein Subjekt zu sich selbst gelangen, weil es »als Subjekt aus der Struktur des ›der-Eine-für-den-Anderen‹ erst entspringt«.[3] Aber unabhängig von dem gewissermaßen religiösen Anklang, den wir etwa aus der Forderung nach Gerechtigkeit und Güte heraushören, ist hier, wenn auch auf einer völlig anderen begrifflichen Ebene, der Gedanke der unausweichlichen Verstrickung mit dem Anderen um eine weitere Nuance verstärkt: Der Andere ist der, der mich ins Existieren

1 Emmanuel Lévinas, Die Zeit und der Andere, S. 57

2 Ders., Totalität und Unendlichkeit, zit. bei: Stéphane Mosès, Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas, in: Michael Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1993, S. 369 f.

3 Sabine Gürtler, Der Begriff der Mutterschaft in Lévinas' »Jenseits des Seins«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4/1994, S. 670

bringt, und ich bin unter allen Umständen und unbeirrt von aller Konkretion für ihn verantwortlich – nicht weil er irgend etwas tut oder darstellt, sondern weil es ihn gibt.

Und dieser Aspekt der grundlosen Verantwortung prallt diametral auf den Text, dem das zweite im Titel angesprochene Zitat entstammt.

Es handelt sich hier um einen Satz aus einem alten Kultbuch der feministischen Theorie, dem Buch des Mailänder Frauenbuchladens, der Libreria delle donne di Milano, »Wie weibliche Freiheit entsteht« von 1987.[1] Mich hat der für diesen Text zentrale Gedanke der Schuld und Dankbarkeit gegenüber der Mutter in den letzten Jahren immer wieder beschäftigt und verunsichert. Wenn eine Frau nicht erkennt, »was sie anderen Frauen schuldig ist«, so heißt es da, und wenn sie »nicht lernt, zu bezahlen«, wird sie »nie frei sein«. Die Anerkennung der »symbolischen Schuld der Mutter gegenüber« ist die einzige Grundlage der weiblichen Freiheit, und derjenigen, die für das, was sie (von anderen Frauen) bekommen hat, für Hilfe, Schutz, Wissen und Ermutigung und nicht zuletzt: das Leben, nicht bezahlt, der wird es »nicht wirklich gehören«. Nur was bezahlt wird, ist anerkannt, und nur was anerkannt wird, hat einen Wert. So liegt im Mangel an Dankbarkeit der eigentliche, schwerwiegendste politische Fehler der Frauen, der ihre Befreiung verhindert. So weit diese These.

Der Kontext, in dem dieser Ansatz vorgetragen wird, ist zunächst ein praktisch-politischer. Er kreist um das Bemühen, dem Weiblichen (und: den Frauen) den Wert zuzumessen, den ihm (ihnen) die Gesellschaft fortwährend vorenthält, den sie verleugnet und zum

1 Libreria delle donne di Milano, Wie weibliche Freiheit entsteht, Berlin 1988, hier v.a. S. 155 ff.

Verschwinden bringt. Dieser Wert läßt sich nicht mit derselben Logik erzwingen und mit denselben Beziehungsstrukturen herstellen, die das Problem hervorgebracht haben – es ist also sinnlos und politisch falsch, so die Konsequenz der Autorinnen, an die Gesellschaft die Forderung nach Wiedergutmachung für das den Frauen zugefügte Unrecht heranzutragen. Eine »armselige Ökonomie«, schreiben sie, die sich »auf den Unwert des weiblichen Geschlechts stützt«.

Doch der Text versteht sich zugleich auch als ethisch-philosophisches Projekt (das im übrigen auf einer recht verkürzenden und sicher problematischen Lesart der Texte von Luce Irigaray beruht). Und in beiderlei Hinsicht, in politischer wie in ethischer, muß er sich auf seine Prämissen hin befragen lassen.

Ausnehmend gut gefiel mir immer der ›Anfang‹, der Ausgang des ethischen Gedankengangs. In meiner (›privaten‹) Übersetzung bzw. Auslegung würde ich ihn etwa so wiedergeben: Nur was gesprochen wird, existiert und kann zirkulieren. Ein nicht ausgesprochener Dank erzeugt einen Fehl, die nicht gegebene Entschuldigung eine Lücke. Dies muß ebenso für den Undank gelten: Die nicht ausgesprochene Kritik ist nicht geschehen usf. Hier ist im Ansatz auch der Aspekt einer dadurch erreichten ›Freiheit‹ angelegt: Das Aussprechen von Dank, Entschuldigung und Kritik führen die betreffende Angelegenheit an einen Punkt von ›geklärten (Besitz-)Verhältnissen‹, der mich und den Anderen entlastet.

Der nächste Schritt ist dann schon problematischer. Denn die Gabe soll eine Schuld erzeugt haben. Das Eingeständnis meiner Schuld (lassen wir einmal die schwierige ›Dankbarkeit‹ beiseite wie zuvor die ›Güte‹ bei Lévinas) verleiht der Gabe Wert, der Geberin Anerkennung und mir ein Stück Freiheit. Hier erhebt sich sogleich

die Frage, was denn mit denen ist, die nicht gegeben haben? Haben die das Recht auf Anerkennung verwirkt oder erst gar nicht errungen? Wenn die Anerkennung des Anderen und sein Wert an eine Handlung oder eine Haltung geknüpft ist, die ihn (scheinbar objektiv oder in meinen Augen) verdienstvoll macht – woher stammt dann der Maßstab, der diese Handlung bewertet und würdigt? Und ist dann nicht auch meine Anerkennung, die mir die Existenz als Subjekt ermöglicht, in die Hand und in die subjektive Einschätzung des Anderen gelegt? Und sind wir dann nicht wieder oder noch da, wo wir immer schon waren?

›Die Mutter will Dankbarkeit für das, was sie gegeben hat‹, heißt es, doch eine Gabe, die auf eine Gegengabe reflektiert, ist keine Gabe mehr, sondern Teil oder Beginn eines Tauschaktes, und im Tausch kann nichts erzeugt werden. Der Tausch von Unterstützung gegen Anerkennung bewegt sich auch in einer Ökonomie der Berechnung.

Hier müßten wir zudem mit Lévinas Einspruch erheben: Du mußt anerkennen, nicht weil dir jemand gegeben hat, sondern weil du anders gar nicht existieren kannst. Nicht die Gabe des Anderen zählt, sondern seine reine Existenz, die die Bedingung der deinigen darstellt. Weder durch Gabe noch durch Schuld oder Dankbarkeit verdient der Andere meine Anerkennung, sondern er erzwingt sie allein, um ihn und mich ins Existieren zu bringen. Der Wert, der hier in Rede steht, kann nicht aus einer Gabe folgen.

Dies klärt sich ein Stück weit, wenn wir die These weiter konkretisieren. Es geht ja den Mailänderinnen nicht um irgendeinen Wert, sondern um den »Wert des Weiblichen«. Eine Frau anerkennt eine Frau, und beide gemeinsam erzeugen einen Wert, der dadurch eine Positivierung erfährt: Er wird ein ›Wert des Weiblichen‹ oder ein ›weiblicher Wert‹.

Der auf praktisch-politischer Ebene intendierte Effekt ist klar: Da geht es zunächst um eine Um-Wertung, eine Umbewertung von etwas, das aufgrund der fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung nicht zu existieren scheint – dieser Prozeß ließe sich als ›Sexuierung‹ beschreiben. Die Positivierung oder Qualifizierung des hier ins Auge gefaßten Werts als ›weiblich‹ bereitet allerdings Probleme. Formulierungen wie »weibliche Quelle« oder »weibliche Herkunft« des eigenen Werts lassen den Eindruck entstehen, als habe dieser Wert eine ganz eigene Qualität an sich. Einen ›Wert an sich‹ gibt es allerdings nicht. Wert setzt immer ein Verhältnis (und/oder einen Konsens) voraus – und das Unrecht, das durch die fehlende und falsche Wertschätzung des Weiblichen in der Gesellschaft erzeugt wurde, liegt doch gerade darin, daß ein für alle Mitglieder der Gesellschaft gleichermaßen wichtiger Aspekt nicht im angemessenen ›richtigen‹ Verhältnis erscheint (– dies letztlich eine Folge davon, daß Wert oder Recht überhaupt konkretisiert werden, die doch als verallgemeinerte menschliche nur abstrakt gedacht werden können).

Aber die Schuld, die hier bezahlt werden soll, so könnte man einwenden, ist ja eine symbolische Schuld. Denn die Schuld ist bei den Mailänderinnen so konzipiert, daß alle sozialen Gaben und die dafür geschuldete Dankbarkeit letztendlich die Schuld gegenüber der Mutter symbolisieren oder darstellen, und diese soll in die Realität überführt werden: »Die symbolische Schuld der Mutter gegenüber muß für alle sichtbar, öffentlich, vor aller Augen, vor Frauen und Männern, bezahlt werden.« Das Wesen des Symbolischen ist aber der Mangel. Symbolisiert wird nicht, was da ist, sondern das, was abwesend ist, was fehlt oder nicht existiert. Eine symbolische Schuld kann nicht bezahlt werden. Sie darf es nicht einmal, denn

was aus dem Symbolischen in die Realität überführt wird, würde gerade die Kraft einbüßen, die es benötigt, um Bewegung, Lebendigkeit und Wirkung zu erzeugen. (Und zumal die symbolische Schuld, die im Leben besteht, wie sollte die berechnet, wie für die bezahlt werden? Für eine erzwungene Wahl, in der ich nicht gefragt wurde?) Insofern müßte die Anerkennung einer symbolischen Schuld darin bestehen, sie offen zu halten, das Wissen um ihre Unbezahlbarkeit zu erhalten.

Daß ich lebe, heißt, daß es eine Mutter und einen Vater gegeben hat, und daß es einen Tod geben wird. Und daß ich als Mensch existiere, dazu muß ich in die Sprache gekommen sein, die Sprache, Inbegriff des Symbolischen, das auf Mangel beruht. Dies sind die elementaren Aspekte von Differenz: in der Sprache zu sein, geschlechtlich zu sein und auf dem Weg zwischen Geburt und Tod. Und umgekehrt: Sprache, Sterblichkeit (Endlichkeit) und Geschlecht sind die Markierungen, die dem Subjekt seine elementare Differenz eintragen und das erzeugen, was Lacan als Riß oder als Gespaltenheit des Subjekts bezeichnet – dies ist der Sinn des Begriffs ›Geschlechterdifferenz‹. Geschlecht ist etwas Trennendes, nicht etwas Verbindendes, und die durch Geschlecht bezeugte Gespaltenheit des Subjekts kann durch keine Positivierung beruhigt werden. Die Tatsache des Geschlechts verweist immer nur darauf, daß es etwas gibt, was ich nicht bin und nicht sein werde, daß es den Anderen gibt, aus dessen unassimilierbarer Andersheit ich meine subjektive Existenz beziehe. Nicht daß der andere als anderer ein Gleicher sei, ist der entscheidende Punkt, sondern daß er als anderer Anderer bleibt. Deshalb gibt es sehr zum Leidwesen aller Liebenden auf der Welt keine Zweiheit, oder: löst sich jede Zweiheit unmittelbar wieder auf. Eine Beziehung zwischen Zweien ist nur möglich, wenn sie anerkennen, daß sie nicht nur zwei sind.

Denn wir haben ja vorher gesehen, was passiert, wenn die oder der andere mir als Spiegel dient, in den hinein ich mich entwerfen will. Der Spiegel, der dem Kind das Bild des zerstückelten Körpers zu überwinden hilft, bewirkt eine »Verwandlung«, »ursprüngliche Zwietracht«[1], die Gespaltenheit des Subjekts wird imaginär verdeckt. Was hier passiert, ist nicht ein ›Sich-Erkennen‹ (me connaître), sondern ein Verkennen (méconnaître). Die Anerkennung des Ich, wie es auseinanderfällt in *je* und *moi*, entdeckt die Autonomie des Subjekts als Illusion und die Freiheit des Bewußtseins als Verkennung. Jeder andere ist im strengen Sinne unassimilierbar, und in jedem anderen steckt konstitutiv der Verweis auf den (großen) Anderen.

Sicher kann man versuchen, diese Differenz zu verschließen. Aber das kann nur entweder gelingen (durch Konkretisierung oder Personifizierung des Anderen), dann ist der Preis dafür die Erstarrung im Wahnsinn oder im Tod. Oder es mißlingt, die Differenz meldet sich ständig zurück als störendes, die Zweiheit aufsprengendes Element.

Und dann hat man wieder zwei Möglichkeiten: Entweder einen neuen Versuch zu machen, die Differenz auszusperren mit demselben Ergebnis und immer so fort für den Rest der Tage, oder aber: sie zu beruhigen, indem eine(r) der Beteiligten seine (ihre) Subjektivität in den Dienst des anderen stellt und so dazu beiträgt, dessen Vollständigkeit phantasmatisch vorzuspiegeln. Darin haben wir Frauen allerdings einige Übung und eine lange Erfahrung. Traditionell benutzen Männer Frauen als ›Symbole‹ der Unvollständigkeit, die sie sich aneignen, um so die eigene Unvollständigkeit zu verdecken. Und Frauen benutzen Männer, um durch die Teilhabe an

1 Jacques Lacan, Das Spiegelstadium, a.a.O., S. 64, 66

dem mit ihrer eigenen Hilfe produzierten Phantasma männlicher Vollständigkeit den eigenen Schrecken zu mildern. Genau dazu dient im übrigen das Konzept, die Frau als ›das Andere‹ zu beschreiben – und es macht keinen Unterschied, ob das in herabsetzender oder in aufwertender Absicht geschieht.

So läßt sich abschließend doch der Ansatz einer Antwort finden: Der Preis der Freiheit ist die Anerkennung von Geschlecht und die Anerkennung des eigenen (einen) Geschlechts, sofern es hinweist auf das andere Geschlecht. Und das meint zugleich die Anerkennung des Anderen in seiner unauflöslichen Verstrickung mit mir selbst, des Anderen, der immer Anderer bleibt, des Anderen als Inbegriff der Differenz, die in mir selber eingetragen ist.

S. Karin Amos

Professionalität und weibliche Identität

Strukturen von Frauenöffentlichkeit amerikanischer Wissenschaftlerinnen in historischer Perspektive

DER HYPERTROPHE TITEL: »Professionalität und weibliche Identität. Strukturen von Frauenöffentlichkeit amerikanischer Wissenschaftlerinnen in historischer Perspektive« soll andeuten, daß das Oberthema ›Frauenöffentlichkeit‹ in einem bestimmten Kontext, sozusagen als ein Knotenpunkt in einem Netz diskutiert werden soll. Konkret soll es um folgende Frage gehen: Welche Strategien haben US-amerikanische, weiße, der Mittelklasse angehörende Frauen gegen Ende des letzten Jahrhunderts entwickelt, die als Wissenschaftlerinnen (oder in vergleichbaren Tätigkeiten) die Sphäre der gesellschaftlich anerkannten Konstruktion von Weiblichkeit verließen und ihre Geschlechtsidentität zumindest in Teilen neu definierten.

Bevor von diesem eigentlichen Thema die Rede sein wird, sollen zwei Bezüge hergestellt werden: ein allgemeiner, zeitbezogener, der verständlich machen soll, in welchem Zusammenhang ›Frauenöffentlichkeit‹ in den Vereinigten Staaten entstand, welche Formen sie annehmen konnte und welche Inhalte transportiert wurden und ein aktueller, eingeschobener, der aus der Perspektive des Wissen-

schaftssystems die Veränderungen illustrieren soll, die in Hinsicht auf Professionalität und weibliche Identität das späte neunzehnte vom späten zwanzigsten Jahrhundert unterscheiden.

In der Perspektive der viktorianischen Konstruktion von Geschlechtsidentität war Frauenöffentlichkeit ein ›Oxymoron‹, ein Widerspruch in sich, da Frauen per definitionem auf die private Sphäre der Gesellschaft beschränkt waren, z.B. nicht wählen oder öffentlich reden durften. Wie es Frauen dennoch gelang, sich aus dem (männer)phantasierten Korsett imaginierter Weiblichkeit, dem *cult of true womanhood*[1], zu befreien, hängt u.a. mit zwei Besonderheiten zusammen. Zum einen mit der allgemein verbreiteten Neigung der Amerikaner zur Vereinsbildung, die bereits dem berühmten französischen Besucher der Vereinigten Staaten Alexis de Tocqueville in den frühen 30er Jahren des letzten Jahrhunderts aufgefallen war.[2] Tocqueville hatte darin und in der neuenglischen Praxis der town meetings ein wesentliches Steuerungsinstrument entdeckt, um den individualistischen und dezentralistischen Tendenzen der amerikanischen Gesellschaft entgegenzuwirken.

Hätte Tocqueville sich die Frauenvereine angesehen, hätte seine Analyse zusätzliche Bestätigung erfahren. Und dies führt zur zweiten Besonderheit der amerikanischen Gesellschaft, der Vorstellung vom aufgeklärten Selbstinteresse, oder, wie Tocqueville es nannte, dem Individualismus, den er vom Egoismus unterschied. Gemäß dieser Vorstellung war es möglich, die potentiell gesellschaftszerstörenden,

1 Barbara Welter, »The Cult of True Womanhood: 1820-1860«, *American Quarterly*, XVIII (Summer, 1966), 151-174

2 Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique. Ed. J.P. Mayer. Edition revue et corrigée avec une bibliographie supplementaire. Paris: Gallimard, 1983

gleichzeitig die Vereinigten Staaten ideologisch begründenden Elemente der Gleichheit und Freiheit gesellschaftskonsolidierend zu nutzen. Dem ›homo americanus‹ (sowohl in seiner männlichen als auch seiner weiblichen Ausprägung) wurde nahegelegt, daß seine Position als fortgeschrittenster Menschentypus dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß ihm, was er für die Gemeinschaft tut, gleichzeitig selbst zugute kommt. Folglich war gesellschaftlich sanktioniert, wenn Frauen sich aus religiösen oder wohlfahrtlichen Motiven organisierten, denn damit stellten sie ihre Gemeinwesenorientiertheit unter Beweis. Diese Frauenvereine umfaßten im Laufe des Jahrhunderts ein ständig zunehmendes Spektrum von Tätigkeitsbereichen[1], zunächst z.B. Gesundheit, Erziehung, Temperenz, Abschaffung der Sklaverei; nach dem Bürgerkrieg wurden die freiwilligen Frauenvereine zu einem wesentlichen und anerkannten Bestandteil des amerikanischen Lebens, z.B. Reform der Gefängnisse und Asyle, die Förderung der Frauenbildung, Unterbringung und Schutz der in die Städte migrierenden Mädchen und Frauen.

Gegen Ende des Jahrhunderts begannen Frauen, sich auch um berufliche Tätigkeiten und Interessen zu organisieren, so u.a. Juristinnen, Sozialwissenschaftlerinnen, Lohnarbeiterinnen – und Frauen organisierten sich politisch, um das Wahlrecht zu erstreiten. Frauen gründeten Clubs, Kooperativen und Zusammenschlüsse. Die Clubs waren wahrscheinlich die für die bürgerlichen Frauen typische Organisationsform. Ihre Zahl stieg vor allem während der letzten beiden Dekaden des vorigen Jahrhunderts in den mittleren und großen Städten sprunghaft an. Dies lag nicht zuletzt

1 Vgl. zu den Themenbereichen: Social and Moral Reform, Women and Politics, Woman Suffrage, die Bände 17-19 von Nancy F. Cott. History of Women in the United States, München, etc.: K.G. Saur, 1994

daran, daß die bürgerlichen Frauen kleinere Familien hatten und weniger mit Hausarbeit belastet waren; somit hatten sie größere Freiräume, um sich ihren künstlerischen und literarischen Interessen zu widmen. Die Clubbewegung wurde so bedeutend,[1] daß es 1892 zur Gründung einer nationalen Dachorganisation kam – der *General Federation of Women's Clubs*. Da diese Vereinigung Afro-Amerikanerinnen von der Mitgliedschaft ausschloß, wurde 1896 die *National Association of Colored Women's Clubs* ins Leben gerufen. Diese hatte eine andere Schwerpunktsetzung als die Clubs der bürgerlichen weißen Frauen. Nahezu die ganze Debatte um die besondere, ja einzigartige Rolle gebildeter Frauen, vor allem der

1 Die folgende Liste mag einen Einblick in die Bandbreite der Frauenvereine vermitteln: *Woman Suffrage Movement, Woman's Association for the Betterment of Public School Houses, Woman's Board of Home Missions, Woman's Central Association for Relief of the Army and Navy, Woman's Christian Association, Woman's Christian Temperance Movement, Woman's Committee of the American Socialist Party, The Woman's Crusade* (Ohio), *Woman's Era Club* (Boston), *Woman's International Label League* (antisweatshop campaign), *Woman's Municipal League*, (New York City), *Women's Educational and Industrial Union, Women's International League for Peace and Freedom, Women's Joint Congressional Committee* (Den Berufsverbänden ging es zunehmend um Unterstützung der Frauen bei Professionalisierungsprozessen. Sie schlossen sich zusammen und reorganisierten die *National Woman's Party* und setzen sich seit den frühen zwanziger Jahren für die Verabschiedung des *Equal Rights Amendments* ein). *The National Consumer's League, National Women's Trade Union League, National League of Women Voters, American Association of University Women, General Federation of Women's Clubs, Parent Teachers Association, Women's Legislative Councils, Women's National Committee for Law Enforcement, Women's Press Association, Women's Prison Association, Women's Temperance Convention, Working Woman's Protective Association, Working Woman's Society.*

Lehrerinnen in schwarzen Gemeinden, war geprägt von der besonderen kulturellen und moralischen Verantwortung dieser Frauen für das Gemeinwohl. Afro-Amerikanerinnen waren geprägt von einem starken Sendungsbewußtsein: Durch ihre exklusive Club-Mitgliedschaft waren sie darum bemüht, als prominente und gebildete Vertreterinnen der schwarzen Gemeinden die Aufmerksamkeit der weißen Öffentlichkeit auf die sozialen, kulturellen und intellektuellen Unterschiede innerhalb ihrer Gruppe zu lenken und damit der Stereotypenbildung entgegenzuwirken.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß sich den schwarzen Frauen der mittleren und oberen Gesellschaftsklassen ein ähnliches Problem stellte wie den weißen Frauen: Auch sie standen durch den ›cult of true womanhood‹ in einem Dilemma; auch sie waren in den Umsetzungsmöglichkeiten der durch Bildung geweckten Erwartungen stark eingeschränkt. Von diesem Zusammenhang soll noch ausführlich die Rede sein, denn er markiert die für das neunzehnte Jahrhundert typische Spannung zwischen Professionalität und weiblicher Identität. An dieser Stelle nur so viel: Nach dem Bürgerkrieg erlangten Frauen der Mittel- und Oberklassen über ethnische Grenzen hinweg, wenn auch in deutlich unterschiedlicher Zahl, den Zugang zur höheren Bildung (vor allem in den neugegründeten Frauencolleges, die zunächst den Auftrag hatten, Frauen mit der von ihnen erwarteten Lebensweise vertraut zu machen). Den dabei entdeckten (Frei)raum konnten sie aber wenig nutzen, da sie auf den privaten Bereich, sprich auf die bürgerliche Familie verwiesen waren.

Für die Afro-Amerikanerinnen ist Mary Church Terrell ein besonders prominentes Beispiel für diesen Frauentypus. Terrell setzte sich für die Interessen der schwarzen Gemeinde ein und gründete die National Association of Colored Women.

An diesem Beispiel bietet sich an, auf Elizabeth Spelmans »Inessential Woman« zu verweisen,[1] denn es stellt sich hier die Frage, die auch im Zusammenhang mit Klassenzugehörigkeit zu stellen wäre, ob ›Frau sein‹ oder ›Weiblichkeit‹ (wobei beide Begriffe sicherlich nicht in eins fallen) unabhängig von ethnischer oder Klassenzugehörigkeit faßbar ist. Mary Church Terrells Fall scheint auf zweierlei zu verweisen. Zum einen darauf, daß die kulturelle Identität der afro-amerikanischen Oberklasse sehr stark mitgeprägt war von den Werten und Orientierungen der weißen, ohne daß es deswegen zu einer ›Entgrenzung‹ gekommen wäre, zum anderen verweist der Ausschluß durch die weißen Frauen auf eine internalisierte Hierarchisierung (und Stereotypisierung) entlang der ›color line‹ und damit auf die von der ›anderen Seite‹ ständig reproduzierte ›Grenzziehung‹. Es kam also trotz einer für bestimmte Klassen gemeinsam konstruierten Weiblichkeit nicht zu einer allgemeinen Solidarisierung[2]; vielmehr reproduzierten auch die Frauenöffentlichkeitsräume bis auf wenige Ausnahmen die gesellschaftlich verankerte Rassentrennung.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß Frauenvereinigungen neben ihren spezifischen Widmungen u.a. die Funktion von Übungsfeldern für demokratische Prozesse zukam. Im Jahrhundert bevor die Frauen das Wahlrecht erhielten, waren die freiwilligen Zusammenschlüsse wesentliches Vehikel zur politischen Meinungsbildung

1 Elizabeth V. Spelman, Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought. Boston: Beacon Press, 1988

2 Auch Jane Addams war nicht frei von Rassenvorurteilen, wie ihr Austausch mit Ida B. Wells verdeutlicht. Bettina Aptheker, ed., Lynching and Rape: An Exchange of Views by Ida B. Wells and Jane Addams. The American Institute for Marxist Studies: San Jose, 1977

und Meinungsäußerung. In ihren Zusammenkünften schrieben, diskutierten und ergänzten Frauen die Verfassungen ihrer Vereine, wählten ihre Vorsitzenden und organisierten Mitglieder. Anders gesagt: Sie machten sich mit den Prozessen repräsentativer Regierung vertraut, von denen sie ausgeschlossen waren. In den Vereinen konnten Frauen für sich eine öffentliche Rolle bestimmen, während die offizielle Geschlechterideologie ihnen nahelegte, ihre Rolle sei eine häusliche.[1]

Historisch betrachtet ist die Zeit bis zur politischen Inklusion von Frauen qua Wahlrecht 1920 insofern einzigartig, da die gemeinsame Forderung nach Gleichberechtigung auf einen zentralen Punkt gerichtet war, der alle Frauen über Klassen- und – wenn auch eingeschränkter – über ethnische Grenzen hinweg einschloß.

Für die Gruppe der (Sozial-)Wissenschaftlerinnen – dazu zähle ich auch Praktikerinnen[2] – galt, daß sie nicht in einem selbstreferentiellen Raum von Wissenschaft tätig waren, sondern eingebunden waren in ein komplexes Feld unterschiedlicher Klassenzusammenhänge, in dem sich Politik, soziales Engagement, Bürgerlichkeit und Professionalität überlappten. Gleichzeitig standen die ersten Generationen universitär gebildeter Wissenschaftlerinnen in besonderer Weise vor einem Problem: Nur für sie gab es einen eklatanten Widerspruch zwischen weiblicher Sphäre,

1 Z.B. Nancy F. Cott (Hg.), History of Women in the United States. Munich, etc.: Saur, 1994, Bd. 17, Teil 1

2 Dies ist zwar professionstheoretisch nicht zulässig, soll aber aus pragmatischen Gründen dennoch legitimiert werden: Die Grenzen zwischen den diversen Ausbildungsgängen waren einige Jahre lang durchaus noch nicht unverrückbar festgefügt, ebensowenig wie die zwischen Experten und Laien. Hauptsächlich aber geht es mir um ein Beispiel: Jane Addams und Hull House, und dieses Beispiel steht für eine enge Verschränkung von Theorie und Praxis.

dem ›cult of true womanhood‹ und Professionalität, der sie zwang, die Geschlechterdifferenz grundlegend zu überdenken und eine neue Identität zu konstruieren, die Weiblichkeit mit den gesellschaftlichen Veränderungen in Einklang bringen konnte.

Bruch. Statt Fortführung des obigen Gedankens soll eine Episode aus einer anderen Zeit eingefügt werden, die lediglich über das Stichwort ›Frauenöffentlichkeit‹ mit der Erzählung verbunden ist. Regina Dackweiler und Barbara Holland-Cunz[1] haben in ihrem Aufsatz zum Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit in Anlehnung an Habermas[2] auf die Diffusität des Öffentlichkeitsbegriffes verwiesen und beispielhaft die Entwicklung feministischer Öffentlichkeit diskutiert. Nimmt man von Frauen organisierte Orte und Einrichtungen, den Erfahrungshorizont feministischer Theoriebildung und Diskussionen[3] als ›Öffentlichkeit‹ und bezieht dies auf die aktuelle feministische akademische Landschaft in den Vereinigten Staaten, läßt sich lapidar feststellen, daß sich die zunehmende Ausdifferen-

1 Vgl. Anm. 1, S. 75

2 Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1990. Zur feministischen Diskussion von Habermas: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.), Politische Theorie, Differenz und Lebensqualität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, vor allem Pauer-Studer: Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität; vgl. auch Karin Sträter, 9 Frauenbriefe als Medium bürgerlicher Öffentlichkeit. Frankfurt/ Main: Lang, 1991

3 Regina Dackweiler, Barbara Holland-Cunz, »Strukturwandel feministischer Öffentlichkeit«, in: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Feministische Öffentlichkeit, patriarchale Medienwelt.* 30/31. Hg. Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V., Köln 1991. S. 105-122

zierung und Spezialisierung der universitär verankerten wissenschaftlichen Disziplinen auch in den entsprechenden Vereinigungen der Wissenschaftlerinnen spiegelt.

Wissenschaftliche Frauenöffentlichkeit in den USA hat, so soll gleich beispielhaft belegt werden, zwei Referenzpunkte: einen internen und einen externen. Bezüglich des internen könnte in der Sprache der Systemtheorie formuliert werden, daß sich die zunehmende funktionale Differenzierung der Gesellschaft in selbstreferentiellen autopoetischen Organisationsformen niederschlägt. So könnte eine Untersuchung der Kommunikationsräume im Internet zeigen, daß mit der Öffnung (worldwide web) eine gleichzeitige Schließung einhergeht, weil sich unterschiedliche Kommunikationsgemeinschaften gerade nicht vernetzen. Bezüglich des externen Referenzpunktes ist zu beobachten, daß auf der Basis eines starken internen Kommunikationszusammenhangs amerikanische Wissenschaftlerinnen Einfluß nehmen auf übergreifende gesellschaftliche Öffentlichkeitsbereiche. Damit sind sie zu einem Machtfaktor geworden, kontrollieren Ressourcen und nehmen Einfluß auf Meinungsbildung. Somit wird deutlich, daß der Erfolg der Amerikanerinnen bei der Einrichtung von Studiengängen und Forschungsschwerpunkten oder der Lancierung von Frauenthemen in die gesellschaftliche Öffentlichkeit damit zu tun hat, daß sie wichtige und einflußreiche übergreifende Organisationen gebildet haben. Allen voran die *American Association of University Women* (AAUW).

Vor diesem Hintergrund läßt sich zunächst festhalten, daß die Strukturen der Frauenöffentlichkeit feministischer Wissenschaftlerinnen zunächst nicht von den Strukturen wissenschaftlicher ›Männeröffentlichkeit‹ zu unterscheiden sind. Feministinnen transportieren zwar eigene Inhalte, bewegen sich in der Form aber im

Wissenschaftssystem. Ihre Öffentlichkeit hat sich ebenfalls marktförmig entwickelt und folgt den Regeln wissenschaftlicher Reproduktion. Dabei geht es um personelle und materielle Ressourcensicherung, um Statusfragen (auch unter feministischen Wissenschaftlerinnen gibt es Hierarchien), um die Einrichtung von Frauenstudienzentren, feministischen Schwerpunkten gewidmeten Professuren, der Entwicklung eigener Curricula und Studienabschlüsse. Auch die Medien sind die gleichen, es werden Kongresse abgehalten, Schriften publiziert, im Internet kommuniziert. Es gibt eine Öffentlichkeit unter Frauen mit dem Ziel, etwas für Frauen zu tun, aber unter Nutzung und Beanspruchung öffentlicher und privater Mittel.

Durch geschickte Strategien, die auf die übergreifende gesellschaftliche Öffentlichkeit abzielen, ist feministische Wissenschaft in den USA vor allem in den Sozial- und Humanwissenschaften zum gegenwärtig vielleicht bedeutendsten Paradigma geworden. Beispielhaft für die Strategie, frauenspezifische Themen einer breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, möchte ich hier die von der *American Association of University Women* in Auftrag gegebene Studie zum Selbstwertgefühl von Mädchen erwähnen. Die AAUW zählt zu den renommiertesten Frauenvereinigungen, die seit ihrer Gründung 1881 dafür eintritt, »to promote excellence in women's education«[1] und gegenwärtig ca. 14000 Mitglieder zählt. Im Rahmen ihrer Initiative für Gleichheit in Bildung und Erziehung beauftragte die AAUW ein bekanntes Umfrage-Institut damit, Daten zum Selbstwertgefühl von Jungen und Mädchen im Alter zwischen neun und fünfzehn Jahren zu erheben. 3000 Kinder und Jugendliche

1 Christina Hoff Sommers, Who Stole Feminism: How Women Have Betrayed Women. New York: Simon & Schuster, 1994, p.137

wurden hinsichtlich ihrer Berufsvorstellungen, Interessen und zu ›Selbstvertrauen‹ befragt. Laut AAUW ergab die Umfrage, daß Mädchen im Alter zwischen elf und sechzehn einen dramatischen Abfall in ihrem Selbstwertgefühl erleiden, der negativ auf Lernmotivation und Schulleistungen durchschlägt. Die Ergebnisse der Studie wurden landesweit in allen zentralen Medien publiziert und führten zu hunderten von Projekten und Konferenzen zu diesem Thema. Fünfzig Kongreßabgeordnete antworteten mit einer Gesetzeseingabe, dem »Gender Equity in Education Act«, für den 360 Mio Dollar bereit gestellt wurden.[1]

Die obige Betrachtung eines zentralen Bereiches von Frauenöffentlichkeit in der Wissenschaft soll den Blick richten auf eine für die Amerikanerinnen typische, in langer Tradition stehende ›Choreographie‹: Bereits vorhandene Strukturen von Öffentlichkeit werden von Frauen genutzt, umgedeutet bzw. umgewidmet als ›Frauenöffentlichkeit‹ und schließlich werden die Inhalte, Forderungen, usw. in die Gesellschaft eingespeist. Diese Struktur findet sich wieder am Beispiel der viktorianischen Wissenschaftlerinnen und kann wie folgt gefaßt werden: Die Frauen fanden ein bestimmtes Konstrukt der Geschlechterdifferenz vor, mit dem sie sich nicht mehr identifizieren wollten, gründeten parallel zu den akademischen Vereinigungen der Männer ihre eigenen, bemühten sich um Forschungsmöglichkeiten im Bereich der Geschlechterdifferenz, leisteten Überzeugungsarbeit bei ihren Lehrern und Kollegen und versuchten, ihre Ergebnisse der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Ihre Position war dabei nie eine antagonistische, sondern eine über ihre eigenen Interessen hinaus auf das gesellschaftliche Gemein-

1 Op. cit, S.137-138

wohl zielende. Anders formuliert: auch sie waren dem ›Projekt Amerika‹[1] verpflichtet und legten nahe, daß sie auch außerhalb der Familie einen gesellschaftlichen Beitrag leisten konnten.Vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum prominente Wissenschaftler die Fragen und Forschungsergebnisse der Frauen in dem für die gesellschaftliche Organisation zentralen Bereich der Geschlechterdifferenz[2] als inspirierend und weiterführend für ihre eigenen Forschungen betrachteten und nicht als abzuwehrende Bedrohung interpretierten.[3]

Neben diesem Grundmuster gibt es eine Sonderform, die an Jane Addams' Social Settlement Bewegung, besonders am Beispiel von Hull House verdeutlicht werden kann. Diese Sonderform bestand in

1 Zu diesem Thema gibt es eine Fülle von Literatur. Hier sei exemplarisch genannt: Klaus Lubbers, »Modelle nationaler Identität in amerikanischer Literatur und Kunst, 1776-1893« in: Helmut Berding (Hg.), Nationales Bewußtsein und kollektive Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Frankfurt/Main, Suhrkamp 1994, S.82-112

2 Dazu Habermas im Vorwort zu op. cit., S.19: »Der inzwischen breitenwirksam in Gang gekommene Emanzipationsschub, für den der Feminismus seit zwei Jahrhunderten kämpft, liegt ebenso wie die soziale Emanzipation der lohnabhängigen Arbeitenden auf der Linie einer Universalisierung von Bürgerrechten. Anders als die Institutionalisierung des Klassenkonflikts greifen jedoch Veränderungen des Geschlechterverhältnisses nicht nur ins ökonomische System, sondern in den privaten Kernbereich des kleinfamilialen Binnenraumes ein. Daran zeigt sich, daß die Exklusion der Frauen für die politische Öffentlichkeit auch in dem Sinne konstitutiv gewesen ist, daß diese nicht nur kontingenterweise von Männern beherrscht wurde, sondern in ihrer Struktur und in ihrem Verhältnis zur Privatsphäre geschlechtsspezifisch bestimmt gewesen ist. Anders als der Ausschluß der unterpriviligierten Männer hatte die Exklusion der Frauen eine strukturbildende Kraft.«

3 Vgl. unten S. 6 ff.

einer starken Identifikation mit der traditionellen Konstruktion von Weiblichkeit bei gleichzeitiger Modifikation der Geschlechtsrolle. Beide Formen sollen im folgenden näher betrachtet werden.

Amerikanische Sozialwissenschaftlerinnen der ersten Generation hatten den grundlegenden Widerspruch zu lösen zwischen dem Verwiesensein auf Häuslichkeit und der darin enthaltenen eingeschriebenen Sicht von Weiblichkeit und der sich schnell ausdehnenden wirtschaftlichen Welt des ausgehenden Jahrhunderts mit seinen erweiterten Möglichkeiten für individuelle Lebensentwürfe. Höhere Bildung symbolisierte die wichtigste dieser Bedeutungsveränderungen. An die Frage des Zugangs von Frauen war gebunden eine radikale Veränderung der Sicht der Geschlechterdifferenz. Am Beispiel der Frage nach der Hochschulzugangsberechtigung für Frauen war auch die nach dem Ausmaß der Geschlechterunterschiede gestellt und über diese war man schnell bei der grundsätzlicheren Frage nach der biologischen Begründung des Geschlechterunterschiedes angelangt. Damit war aber ein zentrales Fundament wissenschaftlicher Erklärung der viktoranischen Gesellschaft berührt, nämlich daß Biologie über Kultur stehe.

Die Idee, daß der weibliche Geist durch den Körper eingeengt sei, war nicht neu, wurde aber selten so akribisch ausgearbeitet wie im Amerika der Nachbürgerkriegszeit. In einer Zeit der durch raschen gesellschaftlichen Wandel bedingten Verunsicherung wurde befürchtet, daß die Veränderungen in den traditionellen Geschlechterrollen ernsthaft die soziale Stabilität bedrohe. Die Forderungen der Frauen nach Wahlrecht und Zugang zur höheren Bildung galten in besonderem Maße als Alarmsignale. Mehr denn je galt es daher, zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit eine klare Linie zu ziehen.

Der Ausschluß der Frauen von den Colleges und Universitäten wurde im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts unter Berufung auf einschlägige soziologische Theorien begründet und mit medizinischen Argumenten untermauert. Prominentester Vertreter war ein gewisser Dr. Clarke, der unter Rückgriff auf die Theorien von Herbert Spencer argumentierte, daß der menschliche Körper ein geschlossenens System sei und über ein begrenztes Energiekontingent verfüge. Jede Überanspruchung in einem Bereich müsse zu einem Energiemangel in anderen Bereichen führen. In dieser Logik benötigen Frauen durch Schwangerschaft, Stillzeit, Kindererziehung usw. viel Energie – wenn sie sich zusätzlich durch Studien intellektuell anstrengen, so führt dies notwendigerweise zu einer Verkümmerung ihrer Geschlechtsorgane und sie werden keine oder kranke Kinder bekommen. Mit anderen Worten war das Hauptargument, welches gegen Forderungen nach Koedukation ins Feld geführt wurde, das der Vermännlichung der Frauen. Die Akribie, mit der Clarke die natürlichen weiblichen Grenzen beschrieb, und die wissenschaftliche Autorität, mit der er seine Thesen untermauerte, konnten von keiner Frau ohne weiteres widerlegt werden. Zunächst konnten daher gegen die von Clarke angeführten Beispiele nur andere, ebenfalls auf der anekdotischen Ebene verbleibende Gegenbeispiele ins Feld geführt werden. Es fehlte nämlich die empirische Grundlage, mit anderen Worten, es gab zunächst zuwenige Absolventinnen, um Clarke mit den Waffen seines eigenen Wissenschaftsverständnisses zu schlagen.

Als die letzten beiden Dekaden des Jahrhunderts anbrachen, gab es trotz der vielfältigen Widerstände, die Frauen den Zutritt zu Institutionen der höheren Bildung verwehrten, zumindest auf der Collegeebene genug Absolventinnen, um die notwendige empirische Untersuchungsbasis zum Zusammenhang zwischen Frau-

engesundheit und intellektueller Tätigkeit zu bilden. Die nicht unbeträchtliche Zahl der Absolventinnen erklärte sich, weil die Frauen entweder Frauencolleges besucht hatten, oder weil einige der Männerbastionen aus Geldnöten koedukativ geworden waren. Marion Talbot aus Boston, eine dieser Absolventinnen, machte nach Beendigung ihrer Studien zunächst die Erfahrung gesellschaftlicher Isolation und Entfremdung, die mit der Grenzüberschreitung der vorgegebenen weiblichen Sphäre verbunden war. Mit Unterstützung ihrer Mutter gründete sie die *American Association of Collegiate Women*, aus der später die *American Association of University Women* (s.o.) hervorging mit dem Ziel: »to provide them (i.e. die Graduierten, K.A.) with a new sense of feminine community and to create opportunities commensurate with their education and social commitment.« Die Mitglieder dieser Vereinigung bildeten die Basis für eine quantitative Untersuchung der Korrelation zwischen weiblicher Gesundheit und intellektueller Tätigkeit und damit waren Clarkes Argumente entkräftet. Veröffentlicht wurde die Studie »Health Statistics of Women College Graduates« zunächst im *Massachusetts Bureau of Statistics of Labor*, 1885. Durch eine Besprechung von John Dewey im Popular Science Monthly im darauffolgenden Jahr wurden sie einem größeren Publikum zugänglich.[1]

Nach kurzer Zusammenarbeit mit Ellen Richard, der ersten Chemikerin am MIT, wurde Talbot *Dean of Women* an der Universität von Chicago[2]. Hier setzte sie sich für die curriculare Veran-

1 Vgl. Rosalind Rosenberg, Beyond Separate Spheres. Intellectual Roots of Modern Feminism. New Haven and London: Yale University Press, 1982

2 Chicago hatte eine besonders zentrale Bedeutung für die Entwicklung der amerikanischen Sozialwissenschaften. Zum einen galt es als »one of the

kerung einer wissenschaftlichen Hauswirtschaft ein. Dies war ein zentraler Themenbereich von Frauen in der Hochschullehre und hier liegen auch die strukturellen Anfänge der späteren *Women's Studies*. An der Universität von Chicago lehrte außer Talbot Sophonisba Breckenridge in dem Bereich, den wir heute als Frauenstudien bezeichnen würden. Weitere Kolleginnen an anderen Hochschulen waren z.B. Emily Greene Balch, Mary Williams, und Theresa McMahon, die alle mit Frauenthemen aus der Perspektive unterschiedlicher Disziplinen, z.B. Soziologie, Anthropologie oder Wirtschaftswissenschaften befaßt waren.

Marion Talbot spielte auch eine äußerst wichtige Rolle beim Aufbau eines Frauennetzwerkes durch ihre zentrale Stelle in der Universitätsverwaltung. Sie vernetzte die Wisenschaftlerinnen und die Sozialarbeiterinnen und stellte u.a. die Verbindung zwischen Universität und Jane Addams' Hull House her. Ebenso maßgeblich war sie an der Etablierung eines Forschungszusammenhanges zu weiblicher Devianz beteiligt.

Zu einer Zeit, da die Präsenz von Frauen die große Ausnahme und das Mißtrauen der Männer groß war, spielte die Unterstützung der Studentinnen durch die Ermutigung und Bestätigung weiblicher

most complete social laboratories in the world ... the most serious problems of modern society are presented by the great cities, and must be studied as they are encountered in concrete form in large populations«, wie Robert Herrick 1900 in *The Web of Life* schrieb; zum anderen galt die Universität von Chicago in vieler Hinsicht als besonders progressiv. Sie spielte eine wichtige Rolle in der gleichnamigen Bewegung, der es um eine grundsätzliche Reform der amerikanischen Gesellschaft ging, und ihre Fakultätsmitglieder waren sowohl gegenüber der Aufnahme von Studentinnen als auch weiblichen Kolleginnen gegenüber positiv eingestellt. Vgl. z.B. Rosalind Rosenberg, op. cit.

Fakultätsmitglieder eine um so größere Rolle. Diese Art der Solidarität fand sich nicht nur in den *Women's Colleges*, sondern auch an koedukativen Einrichtungen. Frauen gründeten mit Hilfe der Frauendekaninnen, vor allem in Chicago und seit der Ernennung Lucy Sprague Mitchells 1906 auch in Berkeley, *Women's Centers*, als Orte des Austauschs und des Rückzugs vor den Feindseligkeiten der männlichen Studierenden.[1] Sie bildeten aber ebenso wissenschaftliche Netzwerke und förderten den wissenschaftlichen weiblichen Nachwuchs.[2]

Frauen besuchten Colleges, »to have a well rounded life«. Sie gründeten Debattier- und Literatur-Clubs, hatten eigene College-Zeitungen und Zeitschriften, gründeten Schwesternschaften. Im College erschloß sich ihnen buchstäblich ein neuer Raum. Sie erweiterten ihren bislang auf die Erfahrungen in bürgerlichen Elternhäusern eingeschränkten Horizont, kamen mit neuem Denken in Berührung und schlossen Freundschaften, welche die Basis bildeten, den Kampf um Zugang zur höheren Bildung auf der nächsten Ebene, der Universität, fortzusetzen. Dieser erwies sich als zäher und langwieriger als die bisherigen Auseinandersetzungen. Auf Betreiben von Carey Thomas hatte Bryn Mawr als einziges Frauencollege seit 1885 ein ph.D. Programm. Bis zur Jahrhundertwende wurden zahlreiche Universitäten koedukativ; allerdings gab es auch

1 Lynn D. Gordon, »Co-education on two campuses: Berkeley and Chicago, 1890-1912«, in: Woman's Being, Woman's Place: Female Identity and Vocation in American History, ed. Mary Kelley (Boston, 1979) und Joyce Antler, »Femism as a Life Process: The life and Career of Lucy Sprague Mitchell«, *Feminist Studies* 7 (Spring 1981)

2 Barbara Miller Solomon, In the Company of Educated Women. A History of Women and Higher Education in America. New Haven and London: Yale University Press, 1985

sehr späte Nachzügler. Die Universitäten von Virginia und Princeton blieben bis 1970 für Doktorandinnen geschlossen. Solange sich die Tore der heimischen Universitäten nicht öffneten, erkämpften sich einige Amerikanerinnen den Zugang zu europäischen Universitäten, vor allem in der Schweiz und in Deutschland.[1] Vielleicht bildete diese Erfahrung die Grundlage dafür, daß der Widerstand gegen die Aufnahme heimischer Studentinnen in den Jahren um den Ersten Weltkrieg aufgegeben wurde.

Bezüglich des Ausgangspunktes, der Frage nach der Geschlechterdifferenz, ist zu unterstreichen, daß sich eine große Gruppe der ersten Generation von amerikanischen Sozialwissenschaftlerinnen für die absolute Gleichstellung und Gleichbehandlung von Frauen ausgesprochen hat. Marion Talbot hatte mit ihrer Untersuchung zum Gesundheitszustand von Collegeabsolventinnen den Grundstein gelegt. Sie war mit ihrer empirischen Studie eindeutig zu der Auffassung gelangt, daß Frauen keinen gesundheitlichen Schaden nehmen, wenn sie studieren. Sie sind genauso belastbar wie ihre männlichen Kollegen und für das Studium aller Fächer geeignet. Psychologinnen, die sich der Frage mentaler Unterschiede der Geschlechter zuwandten, wollten mit ihren Untersuchungen unter Beweis stellen, daß Intelligenz nicht geschlechtsgebunden ist. Nicht zuletzt aufgrund der Vorarbeiten und der Unterstützung derjenigen Psychologinnen, die trotz Erfüllung aller Formalia vom Erwerb des Doktorgrades ausgeschlossen waren, führten die von Helen Bradford Thompson durchgeführten Untersuchungen zur Messung mentaler Eigenschaften, sprich Intelligenz, dazu, daß die Kategorie Ge-

1 Margaret W. Rossiter, Women Scientists in America, Struggles and Strategies to 1940. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982

schlecht als Kriterium der Messung in den zwanziger Jahren aus der psychologischen Literatur verschwand.

Jessie Tafts und Virginia Robinson, zwei Lehrerinnen, die im Sommer Kurse an der Universität Chicago besuchten, trafen durch Vermittlung von Marion Talbot mit Katharine Bement Davis zusammen, die eine Besserungsanstalt für Frauen leitete. Durch ihre praktischen Erfahrungen und ihre Kenntnis der neueren Theorieansätze von W.I. Thomas an der Universität kamen sie zu einem neuen Erklärungsansatz weiblicher Devianz. In Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Evolutionstheorien war Thomas zunächst davon ausgegangen, daß es sich bei den Kategorien Ethnie und Geschlecht um universelle menschliche Konstanten handelte, die die bestehenden gesellschaftlichen Hierarchien erklärten. Sowohl durch seine Erfahrungen in den ethnischen Enklaven Chicagos als auch durch seine Zusammenarbeit mit Frauen wie Frances Kellor, Katharine Bement Davis, Helen Thompson, Jessie Taft und Virginia Robinson kam er immer mehr zu der Überzeugung, daß sowohl Ethnie als auch Geschlecht keineswegs Indikatoren für die Konstanz gesellschaftlicher Kategorien seien, sondern im Gegenteil nicht Stabilität, sondern Instabilität bezeichneten. Keuschheit z.B. war somit nicht länger eine an das weibliche Geschlecht gebundene Eigenschaft, sondern stand für einen Anpassungsmechanismus an gesellschaftliche Anforderungen. Von John Dewey, George Herbert Mead und James R. Angell hatte er gelernt, daß das Individuum weniger als Instinktwesen zu begreifen sei, geleitet durch unveränderbare Verhaltensmuster, sondern als aktives Wesen, das auf eine im steten Wandel begriffene Umwelt durch flexible Anpassung reagiert. Dieses Wesen kannte keine geschlechtlichen oder ethnischen Grenzen und Einschränkungen. Thomas fokussierte den extremen Fall der weiblichen Kriminellen, die bislang am ein-

deutigsten als durch physiologische Dysfunktionalität gekennzeichnet beschrieben wurden. In seiner revidierten Auffassung argumentierte Thomas, daß Frauen nicht zu Prostituierten wurden, weil sie emotional handelten, wie seine Schülerin Frances Kellor glaubte, noch weil sie depriviert und verarmt waren, wenn dies in vielen Fällen zweifellos eine Rolle spielte, sondern weil ihnen wenig andere Möglichkeiten offenstanden.[1]

Das Argument, Keuschheit sei kein weiblicher Instinkt und Prostitution kein Zeichen weiblicher psychischer Degeneriertheit, bedeutete, die konventionelle Sicht weiblicher mentaler Einzigartig-

1 Im Frühjahr 1987, während meiner Tätigkeit am Mills College, einem Frauencollege in Oakland, erkundete ich gemeinsam mit meinem zu Besuch gekommenen Vater das an Kalifornien angrenzende Nevada. Dabei interessierte uns weniger das heutige Nevada der Show-, Amusement- und Spielerstädte, als das vergangene der Silberstädte, der heutigen ›ghost towns‹. Eine blieb mir dabei in lebhafter Erinnerung; nicht wegen ihrer kitschig-schaurigen Touristik-Aufmachung, sondern wegen eines einzigen authentischen Teils, der Zeugnis davon ablegt, daß die Geisterstadt kein baudrialllardsches Simulakrum ist, sondern einst sozialer Raum einer besonders harten Lebensrealität war. Bezeichnenderweise ist dieser authentische Ort der Friedhof. Abgegrenzt und eingezäunt, gebot er den kommerziellen Interessen Einhalt, verbot es, die Traurigkeit und Verlassenheit zu beschönigen, verbot der Gegenwart, die Vergangenheit zu verändern. Die meisten Bewohner waren jung gestorben. Kinder im Säuglings- und Kleinkindalter, Frauen im Kindbett, Männer bei handgreiflichen Auseinandersetzungen. Die Gräber waren eingesunken und schmucklos, die Grabsteine umgestürzt und verwittert. Die Toten vergessen. Dennoch sprach die deutliche Abgrenzung des Friedhofs dafür, daß diese Menschen irgendwie zusammengehört hatten. Während der kurzen Blütezeit der Stadt war dies eine Gemeinschaft von Fremden gewesen, verbunden durch geteilte Hoffnungen und ein gegenseitiges Aufeinander-Angewiesensein.

keit infrage zu stellen. Diese Überlegungen führten Thomas schließlich zu der These, daß die unterschiedlichen Denkprozesse von Frauen und Männern lediglich darin liegen, daß sich üblicherweise die Aufmerksamkeit der Frauen auf einen engeren Aktivitätsraum richten, als der von Männern. Jessie Taft vertrat in ihrer Dissertation die These, daß die Frauenbewegung in erster Linie das Resultat der Tatsache sei, daß Frauen in zwei Welten leben müssen, der Welt der Weiblichkeit und zunehmend in der Welt der Männer. Auch wenn Frauen primär in einer weiblichen Subkultur sozialisiert seien, sei es ihnen doch möglich, sich an die Welt der Männer anzupassen. Für Taft war Konflikt movens des sozialen Fortschritts. Gebildete Frauen, die mehr als andere Frauengruppen in den getrennten Kulturen von Feminität und Maskulinität leben, seien in der Lage, den Dialog zwischen beiden herzustellen. Zehn Jahre später tauchte dieser Gedanke des ›Grenzgängers‹ wieder auf, als Soziologen in Chicago vom marginalen Menschen, dem Juden, Schwarzen oder anderen sozialen Außenseitern sprachen, die in zwei Kulturen lebten.[1]

Auch Elsie Clews Parsons und Clelia Mosher trugen mit ihren Forschungen in Ethnologie und Medizin dazu bei, die festen Bilder von Weiblichkeit zu verflüssigen und die Bedeutung der Geschlechterdifferenz für die Organisation der Gesellschaft infrage zu stellen. Am Ende des Jahrhunderts war die These, daß die Kultur durch die Biologie bestimmt sei, auf den Kopf gestellt.

Neben diesen vielfältigen Untersuchungen, die beweisen sollten, daß in vielen Bereichen die Geschlechterdifferenz nicht naturgemäß zu zwei getrennten Sphären führt, sondern weitgehend als gesell-

1 Vgl. Rosalind Rosenberg, op. cit., bes. Kap. 4 und 5

schaftliches Konstrukt plastisch und daher veränderbar ist, gab es einen Gegenentwurf, der, in Anlehnung an ein weit verbreitetes Buch von Frank Lester Ward, den Gynozentrismus zum Ausgangspunkt nahm und an der Geschlechterdifferenz festhielt, wenn auch unter anderen Vorzeichen. Wie bereits angedeutet, war die Nachbürgerkriegszeit von gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen gekennzeichnet. Unter anderem hatte dies zur Folge, daß all die unangenehmen Manifestationen, die der Sozialdarwinismus zu fassen versuchte, als Resultat des dominanten männlichen Elements gesehen wurde, dem es gegenzusteuern galt. ›Rugged Individualism‹, Konkurrenz, ungezügelter Kapitalismus usw. wurden in Wards Buch physiologisch begründet. Männer seien anabolisch (ihre Metabolismusrate höher, daher seien sie aggressiv, einzelkämpferisch, usw.), Frauen dagegen katabolisch (auf Energiekonservierung bezogen, familienorientiert, usw.) Daraus folgt, daß dem weiblichen Element der natürlichen Fürsorglichkeit, Harmonie, Gemeinschaftssinn ein größerer Raum zukommen müsse, damit über dieses ausgleichende Gegengewicht die Gesellschaft wieder ins rechte Lot zu bringen sei. Diesen Gedanken nahmen vor allem Absolventinnen der Frauencolleges auf, sahen sie darin doch einen Ausweg aus der Schwierigkeit, an der tradierten Definition weiblicher Geschlechtsidentität festzuhalten und gleichzeitig die Geschlechtsrolle zu modifizieren. In diesem Zusammenhang spielt das mit dem Namen Jane Addams verbundene Hull House als eine besondere Form von Frauenöffentlichkeit eine herausragende Rolle.

Zunächst möchte ich aber kurz auf die zentrale Stellung von Hull House in einem Vernetzungsgeflecht hinweisen. Jane Addams, Florence Kelley, Julia Lathrop und Carey Thomas begründeten nämlich nicht nur die soziale Settlement-Bewegung, sie nahmen auch unermüdlich Einfluß auf politische Prozesse. Sie untersuchten die so-

zialen und ökonomischen Bedingungen in den Slums, organisierten lokale politische Gruppierungen, um bessere öffentliche Dienstleistungen zu erzwingen, waren auf der Einzelstaatsebene und in Washington tätig für bessere soziale Gesetzgebung. Für diese Frauen gab es eine enge Verbindung zwischen sozialer Verantwortung, Bildung und politischer Einflußnahme. Akademikerinnen wie z.B. Maud Younger, die eine Studie zu Arbeitsbedingungen von Kellnerinnen durchführte, engagierte sich in der *Women's Trade Union League*, die wiederum in enger Verbindung mit der Frauenwahlrechtsbewegung stand. Hull House war zudem eine ganz besondere Art von Frauenöffentlichkeit oder eine ›sexuierte‹ Öffentlichkeit.[1] Das 1889 gegündete Hull House ist zwar unter die Kategorie philantropischer Einrichtungen zu subsumieren, jedoch erklärt dies keineswegs die spezifische Form. Eigentlich war es eine Kolonie gebildeter Frauen im Slum von Chicago, und es ging bei diesem Unternehmen mindestens ebenso um eine besondere Lebensform der Bewohnerinnen, wie um ihr Klientel.[2]

Jane Addams und ihre Mitstreiterinnen, seien es langjährige Weggefährtinnen oder junge College-Absolventinnen, die nur kurze

1 Christopher Lasch, The New Radicalism in America, 1889-1963: The New Intellectual as Social Type. New York: Knopf, 1965; Allen Davies, Spearheads of Reform: The Social Settlements and the Progressive Movement, 1890-1914. New York, 1967; ders., American Heroine: The Legend and Life of Jane Addams. New York: Oxford University Press, 1973; Roy Lubove. The Professional Altruist: The Emergence of Social Work as a Career, 1880-1930. New York: Atheneum, 1973; Joyce Antler, The Educated Woman and Professionalization: The Struggle for a New Femine Identity, 1890-1920. Diss. State University of New York at Stony Brook, 1973

2 Helen Lefkowitz Horowitz, »Hull House as Women's Space« in: Nancy F. Cott, op. cit., Band 17, Teil 2, S. 391-425

Zeit in Hull House verweilten, teilten ein gemeinsames Schicksal. Sie waren gebildete Frauen mit starkem Sendungsbewußtsein, großer Gemeinschaftserfahrung im College, ausgeprägtem Betätigungsdrang, die sich nach ihrer Rückkehr ins bürgerliche Elternhaus gefangen und zur Untätigkeit verurteilt fühlten.[1] Wie viele Frauen im 19. Jahrhundert litt auch Jane Addams an vorübergehender Invalidität als somatische Reaktion auf ein ihr unerträgliches Leben. Durch die Collegeausbildung war ihr zweierlei vermittelt: eine Sozialisation in weiblicher Lebensführung gemäß dem etablierten Weiblichkeitskult und etwas von dem radikalen Denken, das die Colleges zu ›hotbeds of radicalism‹ machte, zu Brutstätten des Radikalismus. Sie kamen also als neue Frauen, als new women, zurück. Aber sie kamen in einen sozialen Zusammenhang, der von ihrer Neugierde, ihrem Wissen, ihrem sozialen Engagement nichts wissen wollte.

Die aus England nach dem Vorbild von Toynbee Hall importierte Idee der Settlement Bewegung stand besonders den in Frauencolleges erzogenen Frauen nah. Sie fanden die Idee bestechend, Matthew Arnolds Forderung einzulösen, die Armen und Benachteiligten mit dem besten, was je in der Welt gedacht wurde, in Berührung zu bringen. Ein Jahr nach der Gründung von Hull House wurde die *College Settlement Association* ins Leben gerufen. Diese war eine freiwillige Vereinigung der College Frauen, aber nicht ihrer Klienten.

1 Nach einem Vergleich der sich für Gleichheit und Gleichstellung der Geschlechter einsetzenden Wissenschaftlerinnen lag beiden Sichtweisen die gleiche Erfahrung zugrunde. Gesellschaftlich anerkannt war das Collegestudium für Frauen, aus dem sich aber zunächst keine veränderte Lebensperspektive ableiten ließ.

Auch die spezifischen Mitwohnmuster geben Hinweise darauf, daß Hull House aus der Perspektive der Frage betrachtet werden muß, welche Bedürfnisse der ›Gastgeberinnen‹, also der Studentinnen und Sozialarbeiterinnen dieser Ort erfüllte. Eigentlich war Hull House in erster Linie ein großes Wohnhaus, woran auch die Tatsache wenig ändert, daß im Laufe der Jahre zahlreiche Gebäude hinzukamen und Hull House schließlich einen ganzen Straßenblock einnahm. Kernstück blieb der großbürgerliche Wohnbereich, in dem ein entsprechender Lebensstil gepflegt wurde. Es gab erlesene Möbel, eine Bibliothek, stilvolle Eßtafeln, anregende Gespräche. In diesem Haus waren die Bewohner der umliegenden Slums ›Gäste‹, die Zugang zu verschiedenen Ressourcen und Dienstleitungen hatten (besonders die Frauen und Kinder) – in erster Linie sollten sie aber eine Insel bürgerlicher Kultur kennenlernen. Für die Gründerinnen und Bewohnerinnen war Hull House Experiment einer anderen Lebensform. Zurückgewiesen von einer Gesellschaft, die für ihre Einzigartigkeit keine Verwendung hatte, gründeten sie ein Gegenmodell, das ihnen kein privater Rückzugsraum, sondern bis in die Gestaltung des Wohnbereichs ein zumindest halböffentlicher Raum war. Er erfüllte also zwei unterschiedliche Funktionen, er war Frauenöffentlichkeit einerseits und gleichzeitig die Klärungsstelle, in der die diversen politischen und sozialreformerischen Frauenvereine zusammengeführt wurden. Von hier aus wurden politische Eingaben formuliert, SozialarbeiterInnen- und wissenschaftlerInnen ausgebildet. Unter der Leitung von Jane Addams wurde Hull House zum Treffpunkt von Intellektuellen, Radikalen, ehrenamtlich tätigen großbürgerlichen Frauen, Journalisten, Gewerkschaftlern und anderen Gruppen.[1]

1 Vgl. dazu und zu der Unterscheidung der Reformerinnen in Expertinnen und

In modifizierter Form läßt sich die Typisierung der Wissenschaftlerinnen in solche, die dem Gleichheitsgedanken, und solche die dem um weibliche Besonderheit verpflichtet sind, auch bei den Sozialreformerinnen von Hull House anwenden: Einmal die Expertinnen im professionellen Sinne, und zum anderen die Feministinnen. Jane Addams, die die Besonderheit der Frauen betonte und aus dem privaten in den öffentlichen Bereich einbringen wollte, gehört zur zweiten Kategorie, die Macherinnen, brillanten Organisatorinnen und politisch mit allen Wassern gewaschenen wie Lilian Wald, Florence Kelley oder Julia Lathrop zur Kategorie der Expertinnen.

Als die Amerikanerinnen 1920 erfolgreich das Wahlrecht erkämpft hatten, verbarg sich hinter dieser großen Einheit stiftenden Geste die Spaltung in zwei Weiblichkeitsentwürfe, ein Entwurf, der an einer essentiellen Geschlechterdifferenz festhielt und ein zweiter, der auf die Kontingenz und Plastizität der Geschlechterdifferenz verwies. Mit dem Erreichen des großen Ziels verschwand gleichzeitig der Impetus der ersten Frauenbewegung. Frauen hatten sich ihre Öffentlichkeitsräume geschaffen, Strukturen entwickelt, um gesellschaftliche Veränderungen zu erwirken. Die gemeinsame Basis, das ›wir‹ der Frauen wurde aber erst in den sechziger und siebziger Jahren erneut aktiviert.

Feministinnen Kathryn Kish Sklar, »Hull House in the 1890s: A Community of Women Reformers« in: Nancy F. Cott, op. cit. Band 17, Teil 2, S. 426-463

Ingeborg Nordmann

Weibliche Öffentlichkeit – über die Problematik einer Kategorie

Zum Briefwechsel zwischen Hannah Arendt und Mary McCarthy

Es ist beinahe ein Gemeinplatz feministischer Kritik an Hannah Arendt, daß sie eine einseitige, nämlich rationalistische Lektüre der conditio humana vorgenommen habe, das Materielle, Körperliche und Private als nicht philosophie- und politikfähig erachtet und daher eine auf Bedürfnisse gegründete Rekonstruktion des öffentlichen Raums abgelehnt habe. Eine folgenreiche Haltung für die Frauen und ein großer Verlust für die feministische Theorie. Denn unbestritten ist nicht nur Hannah Arendts apologetische Sichtweise der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Ebenso unbestritten ist, daß Hannah Arendt eine Denkerin von einer großen theoretischen Kraft ist, einer Kraft, die ungebrochen durch Konzessionen an den Karrierismus und Rücksichten auf akademische Besitzstände sich den wesentlichen politischen und moralischen Problemen unserer Zeit zugewandt und auf ungewöhnliche Weise durchdacht hat.

Diese theoretische Kraft für den Feminismus zu retten ist das Anliegen einiger feministischer Theoretikerinnen. Seyla Benhabib beispielsweise versucht eine andere Lesart der Texte Hannah

Arendts, indem sie sich nicht einem Hauptwerk wie der »vita activa« zuwendet, sondern einem Text, der nicht im Zentrum von Arendts politischen Philosophie steht, der Biographie über Rahel Varnhagen.[1] Tatsächlich ist die »vita activa« neben der Analyse des Totalitarismus das zwar erfolgreichste Buch Hannah Arendts, zugleich aber auch das am apodiktischsten formulierte.

Nicht ohne Grund wird die »vita activa« als Anthropologie gelesen, und damit dem Eindruck Raum gegeben, Hannah Arendt habe kulturelle und politische Vorstellungen der griechischen Polis zu Bedingungen des menschlichen Daseins überhaupt ontologisiert.

Nimmt man jedoch das theoretische Selbstverständnis Hannah Arendts ernst, daß nach dem Traditionsbruch, der durch den Totalitarismus zu einer irreversiblen Tatsache gemacht worden ist, das Denken in Systemen, ontologischen oder dialektischen, obsolet geworden ist, dann lassen sich ihre Bücher und Essays nicht mehr als geschlossene Werke mit einer hierarchischen Ordnung von Begriffen und Kategorien verstehen. Vielmehr wollen sie gelesen werden als ein work in progress, das sich in eine Mannigfaltigkeit von Konstellationen verzweigt. Die Themen und Thesen der »vita activa« tauchen immer wieder auf, modifizieren und differenzieren sich je nach dem Standort oder einer neuen historischen Erfahrung. Hannah Arendt schreibt Topologien. Sie trennt und differenziert nicht nach subjektiven Tätigkeiten oder Essenzen, sondern nach Orten. Sie konstruiert nicht nach dem Muster von Geschichtsphilosophien Entwicklungen mit einem Grundwiderspruch als determinierendem Faktor, sondern sie baut Brücken zwischen irreduzierba-

1 Seyla Benhabib: Der Paria und sein Schatten. Über die Unsichtbarkeit der Frau in Hannah Arendts politischer Philosophie. In: Babylon 9, 1991, S.95ff.

ren Verschiedenheiten. Das Private ist ein anderer Ort als das Öffentliche, der Bereich der materiellen Reproduktion ein anderer als der der Politik. Die Politik wird geradezu als Gegenwelt zum Bereich der Produktion und Reproduktion herausgestellt, wo die Individuen den rein wiederholenden Zwecken des Lebens unterworfen sind. Die strenge Trennung zwischen der Arbeit, der Tätigkeit des Herstellens und dem Handeln, zwischen privat und öffentlich hat jedoch wie jede normative Unterscheidung schematische und abstrakte Seiten. Doch der Gedanke, der sie zu dieser Unterscheidung motiviert hat, ist von unbestreitbarerer Bedeutung. Nur im Handeln und durch das Handeln entzieht sich der Mensch der Natur, ist er frei, etwas Neues und Unvorhersehbares zu beginnen. Nur im Handeln ist Differenz in ihrer Tatsächlichkeit erfahrbar. Die Politik in ihrer authentischen Dimension ist nicht einfach zweite Natur. Sie ist originäre Schöpfung einer Welt, die sich die Menschen gegen die Zwangsgesetze der Gewalt und der Ökonomie erfunden und geschaffen haben. Die Opposition Kultur versus Natur ist grundlegend für ihr Denken. Sie macht darauf aufmerksam, daß die Vergegenwärtigung der griechischen Trennung von oikos und polis keineswegs einem nicht überwundenen Ursprungsdenken zuzuordnen ist. Dieser Gedanke entspringt vielmehr der Erfahrung der Moderne und gehört in den Kontext ihrer Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus. Im Totalitarismus waren Natur und Fortschritt zu Gesetzmäßigkeiten rassistischer Homogenisierung amalgamiert, die an den konkreten Individuen exekutiert wurden. Der Totalitarismus ist vollendeter Naturalismus. Diese Erkenntnis motiviert Hannah Arendt zu einer Kritik aller deterministischen Denkansätze, die mit höheren Gesetzen oder vorgegebenen Essenzen arbeiten, und das betrifft das Naturrecht, den Marxismus, den Liberalismus gleichermaßen.

Wenn ihre Trennung zwischen privat und öffentlich, zwischen Gesellschaft und Politik als kritische Entgegnung auf die Zerstörung der Differenz im Totalitarismus einsehbar ist, so ist andererseits ebenso deutlich, daß diese Bestimmung nicht ausreicht, um die Komplexität der realen Überschneidungen und Kombinationen zu bestimmen. Darauf macht sie selbst aufmerksam. In Zeiten, wo die politische Gleichheit nicht mehr auf dem Gedanken der Pluralität beruht, sondern auf dem Konstrukt *des* Menschen, wird die tatsächliche Verschiedenheit in den privaten Raum gedrängt. Wenn Intoleranz gegen alles Fremde durch eine abstrakte Zustimmung zu den Menschenrechten oder durch eine nationalistische Gleichschaltung den öffentlichen Raum beherrscht, dann wird der private Raum zu einem Refugium, in dem die Verschiedenheit gerettet und wiederentdeckt werden kann: »Je höher entwickelt die Zivilisation ist, je vollständiger die von ihr geschaffene Welt zur menschlichen Heimat geworden ist, je mehr die Menschen sich in diesem künstlichen Gebilde zu Hause fühlen, desto empfindlicher werden sie gegenüber allem, was sie nicht produziert haben, allem, was (...) ihnen bloß gegeben ist. (...) Hochentwickelte politische Gemeinwesen wie die antiken Stadtstaaten oder die modernen Nationen dringen deshalb so oft auf *ethnische* Gleichförmigkeit, weil sie hoffen, damit jene natürlichen und stets gegenwärtigen Verschiedenartigkeiten und Unterscheidungen auszuschalten, die aus sich selbst dummen Haß, Mißtrauen und Diskriminierung erzeugen. Diese Differenzen bezeugen nur allzu klar eine Sphäre, wo der Mensch nicht handeln und nicht verändern kann, und zeigen damit die Grenzen der menschlichen Macht an.«[1]

1 Hannah Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Die Wandlung, 4. Jg., 1949, S.764

Natur ist zwar keine Kategorie, die ein Bedeutungssystem generieren könnte, das für den politischen und kulturellen Raum relevant wäre. Aber sie markiert eine Grenze gegenüber Kultur und Politik: »Wo immer aber das öffentliche Leben mit seinem Gesetz der Gleichheit zu einem absoluten Siege gelangt, wo eine Zivilisation den dunklen Hintergrund der Differenziertheit erfolgreich ausscheidet oder auf ein Minimum reduziert, da wird sie in Versteinerung enden, gleichsam zur Strafe dafür, daß sie vergessen hat, daß der Mensch lediglich der Herr, nicht aber der Schöpfer der Welt ist.«[1]

Das Verhältnis von Gleichheit und Differenz erweist sich somit als eine schwierige Balance, die zwei Gefahren vermeiden muß: die Gefahr einer reduzierenden Gleichmacherei und die Gefahr einer ungleichen Differenzierung. Möglichkeiten, die Balance in Richtung auf mehr Gerechtigkeit zu verschieben, erörtert Hannah Arendt anders, als das in der feministischen Diskussion geschieht, die sich weitgehend im Rahmen einer Gegenüberstellung zwischen dem abstrakten Anderen, der sich dem rationalen Denken, der Gerechtigkeit als universalem Menschenrecht und der moralischen Autonomie verpflichtet weiß, und dem konkreten Anderen, einem Individuum mit konkreter Geschichte und affektiv-emotionaler Verfassung bewegt.[2] Hannah Arendt überschreitet den Gegensatz von Universalismus und Konkretheit, indem sie die Realität in verschiedene Orte teilt, die den Begriffen und Erfahrungen jeweils eine par-

1 Ebda.

2 Vgl. dazu Herta Nagl-Docekal in: Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, hrsg. von H. Nagl-Docekal und H. Pauer-Studer, Frankfurt/M 1993, S.7ff.; Seyla Benhabib: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, hrsg. von Elisabeth List und Herlinde Studer, Frankfurt/M. 1989, S.454ff.

tielle Gültigkeit vermitteln, den Rang einer essentiellen Norm jedoch abstreiten. Das Individuum wird weder anthropologisch als Zentrum einer konkreten Biographie noch metaphysisch als Gattungssubjekt verstanden, sondern als ein Ensemble mit vielen Zentren. Die Fragen des Universalismus, der Gerechtigkeit, des Verhältnisses von situativer Ethik und abstrakter Moral sind keine Fragen des Standpunkts, sondern des Standortes. Abstrakte Begriffe beispielsweise haben für das Denken eine andere Bedeutung als für das Handeln, das Mitleid kann in persönlichen und sozialen Beziehungen eine positive Rolle spielen, aber nicht in der Welt der Politik.

Die Distanz ist Bedingung eines gerechten Urteils. Differenz kann folglich nur wirklich erfahren werden, wenn ich die Distanz nicht überspringe. Dies geschieht aber bei der Empathie, dem Mitleid oder der Fürsorge, die alle von einer emotionalen Betroffenheit ausgehen. Die feministische Theorie hat versucht, Fürsorglichkeit, Nähe und Betroffenheit als genuin weibliche Aspekte einer sich am Konkreten orientierenden Ethik herauszustellen.[1] Hannah Arendt dagegen hat eher die politisch gefährliche Rolle des Mitleids hervorgehoben. Fürsorglichkeit und Mitleid können nicht das wechselseitige Verpflichtetsein der Menschen im öffentlichen Raum begründen, weil sie die Differenz zerstören. Der öffentliche Raum versammelt die Menschen und verhindert gleichzeitig, daß »sie gleichsam über- und ineinanderfallen.« Mit anderen Worten: Das

1 Vgl. dazu u.a. Carol Gilligan: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München 1984; Andrea Maihofer: Ansätze zur Kritik des moralischen Universalismus. Zur moraltheoretischen Diskussion um Gilligans Thesen zu einer »weiblichen Moralauffassung«. In: Feministische Studien 6, 1988, S.32ff.; Herta-Nagl-Docekal, a.a.O.

Versammeln erfordert beides: Verbindung und Trennung. Das Mitleid als ein Akt der affektiven Identifizierung kann keine Orientierung geben, weil es den Aspekt der Trennung negiert, und im schlimmsten Fall zerstört es die anderen Rechte oder die Rechte der anderen. Es ist exclusiv und nicht auf Universalisierbarkeit bezogen. In ihrer Darstellung der französischen Revolution macht Hannah Arendt auf die verheerenden Konsequenzen aufmerksam, wenn Mitleid mit Solidarität verwechselt und zur Grundlage eines politischen Konsenses gemacht wird: »Die politische Gefahr der Armut besteht gerade darin, daß sie die Pluralität vernichtet und aus den Vielen so etwas wie Eines macht, daß dieses physische Leiden Gefühle und Stimmungen erzeugt, welche der Solidarität zum Verwechseln ähnlich sehen (...) Unzählige Male seit der Französischen Revolution hat sich dieses Spektakel wiederholt; immer wieder war es die Maßlosigkeit ihrer Emotionen, welche die Revolutionäre so seltsam unempfindlich für das faktisch Reale und vor allem für die Wirklichkeit von Menschen machte, die sie immer bereit waren, für die Sache oder den Gang der Geschichte zu opfern.«[1]

Hannah Arendts Differenzierungen lassen sich nur richtig verstehen, wenn man sie als Elemente einer Topologie liest, die nicht von einem Mittelpunkt aus strukturiert werden, sondern in der sich die Elemente von ihrer Differenz aus aneinanderfügen.[2] Der Gegen-

1 Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1974, S.120/115

2 Gerade diese entscheidende methodische Haltung wird verkannt, wenn Bonnie Honig die Begriffe Hannah Arendts subjektiviert: »Wenn man Arbeit, Herstellen und Handeln als Empfindungen konstruiert, *könnten* sie essentialisiert oder entnaturalisiert werden. Sie ließen sich dann als performative Produktion verstehen, das heißt, nicht als Ausdruck der authentischen Essenz einer Klasse oder eines Geschlechts, sondern immer als sedimentierte

stand ihrer politischen Analyse ist nicht das Individuum, das sich nach dem Modell der Dialektik in verschiedene Praxisarten entäußert, sondern die Welt zwischen den Menschen. Universalismus, schreibt sie, definiert nicht das Wesen des Menschen, sondern die Haltung, die er gegenüber der gemeinsamen Welt einnimmt.

Subjektzentrierte Konzeptionen laufen immer Gefahr zu verabsolutieren, entweder durch die willkürliche Setzung *eines* Modells von moralischer Autonomie und Verantwortung oder durch die analogisierende Übertragung eigener Erfahrungen auf fremde kulturelle und soziale Kontexte. Einen Standort in der Welt einnehmen, heißt dagegen, die irreduzible Verschiedenheit zwischen dem Ich und der Welt stets gegenwärtig halten.

Es gäbe folglich kein größeres Mißverständnis, als Hannah Arendts Theorie als Anthropologie zu lesen. Aber andererseits macht sie die Betonung des zwischenmenschlichen Gefüges aus Beziehungen und Institutionen als dem eigentlichen Gegenstand der Politik nicht zur Strukturalistin, denn in ihrer Theorie spielt die Spontaneität, die Fähigkeit, einen neuen Anfang zu stiften, eine

Produkte der Handlungen, Verhaltensweisen, Normen und institutionellen Strukturen des Einzelnen, der Gesellschaft und der politischen Kultur. Diese Lesart von Arbeit, Herstellen und Handeln als (rivalisierender) Empfindungen ist mit Arendts pluralem Selbstbegriff vereinbar.« (Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik. In: Geschlechterverhältnisse und Politik, hrsg. vom Institut für Sozialforschung Frankfurt, Frankfurt/M. 1994, S. 54). Damit ist die spezifische Differenz, die Hannah Arendt gegenüber den »subjektiven Theorien« in der Moderne betont, nämlich daß »sie sich ausschließlich auf die Tätigkeit des Subjekts (konzentrieren) und die objektiv weltlichen Eigenschaften der Dinge – ihren Ort, ihre Funktion, ihre Beständigkeit in der Welt – ganz und gar außer Acht« lassen, unter der Hand wieder rückgängig gemacht.

außerordentliche Rolle. Man kann offensichtlich von einer nicht-aufgelösten Spannung in ihrer Theorie sprechen, nämlich der zwischen der Destruktion essentialistischer und normativer Begriffe wie der menschlichen Natur, des Subjekts, der Moral, der Geschichte, der Wahrheit *und* den Elementen der Entscheidung, der Spontaneität, des Handelns, mit denen sie an Augustins Gedanken der Gebürtlichkeit anknüpft. Jeder Mensch ist undefinierbarer und zugleich unverwechselbarer Anfang, in ihrer Formulierung, der Anfang des Anfangens. Die auflösende Destruktion wird also mit einer konstruktiven ontologischen These kombiniert, die sich aber gegenüber essentialistischen Begründungen durch eine unabschließbare Offenheit auszeichnet. Der anfangende Anfang des Menschen hat den Status einer problematischen Gewißheit, denn durch nichts kann begründet werden, daß dieser Anfang sich auch tatsächlich manifestiert. Hannah Arendt versucht diese Spannung nicht aufzulösen, indem sie zur Sicherheit einer Wahrheit zurückkehrt, der die Menschen unbedingt folgen müssen. Ihre Methode ist die der weiteren Teilung. Damit gewinnt sie keine grundsätzliche Lösung, aber eine Präzisierung und Erweiterung partieller Möglichkeiten des Verstehens und Handelns, welche die bisherigen Kategorien ausgeschlossen hatten. Ihre Differenzierungen zwischen Macht, Gewalt und Souveränität, zwischen Denken, Erkennen, Urteilen, Erfahrung und Handeln, zwischen Liebe, Mitleid, Freundschaft und Solidarität, zwischen Verstehen, Verzeihen, persönlicher Fürsorge und Sorge um die Welt, zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln können nicht den Anspruch erheben, auf die Fragen, die wir uns stellen, bereits die Antwort gefunden zu haben. Aber der Weg, den sie eingeschlagen hat, zeigt uns, wie Differenz gedacht werden kann, ohne essentialistische Begründungen fortschreiben zu müssen. Er inspiriert uns zu Aufmerksamkeit und

Wachheit gegenüber den Momenten, in denen auch eine gerechte Sache Gefahr läuft, fundamentalistisch zu werden. Ihre Überlegungen sind Übungen im Denken der Differenz, regulative Ideen, die keine Regel vorschreiben, weil ihr einziges Anliegen darin besteht, den Blick immer wieder auf die Komplexität der Realität zu lenken.

Wenn Hannah Arendt in ihrer Theorie Öffentlichkeit als einen Raum der Pluralität verteidigt und deshalb an jeder Interessenpolitik, sei sie sozial oder geschlechtlich definiert, zunächst einmal die negativen Auswirkungen auf die Freiheit betont und aus diesem Grunde der Frauenbewegung skeptisch gegenüberstand, dann wird die Frage interessant, was eigentlich passiert, wenn sie ein lebenslang andauerndes Gespräch mit einer Frau beginnt, in dem es nicht um Theorie, sondern um Kommunikation und Freundschaft geht. Der Briefwechsel mit Mary McCarthy ist auch deshalb bemerkenswert, weil er einer der wenigen Briefwechsel zwischen Frauen überhaupt ist und schließlich, weil der Brief ein Medium ist, das zwischen privat und öffentlich oszilliert und daher ein für Gedankenexperimente offenes Genre darstellt. Was an diesem Briefwechsel geradezu ins Auge springt, ist der Eindruck, daß beide Frauen ungeschütztes Terrain betreten. Im Vergleich zu den Briefwechseln Hannah Arendts mit Karl Jaspers oder Kurt Blumenfeld spürt man deutlich, daß hier mit großer Vorsicht geschrieben wird. Einer der wesentlichen Gründe für diese Vorsicht liegt in der fehlenden Tradition nicht nur einer Briefkultur, sondern ebenso des öffentlichen Gesprächs zwischen Frauen. Da sie beide keine Definitionen zur Hand haben, wie Frauen als Frauen sich im öffentlichen Raum zu begegnen haben, begeben sie sich tatsächlich auf unsicheren Boden. Was in den Briefwechseln Hannah Arendts mit Männern nie passiert, daß völlig unvermutet der Faden des wechselseitigen Gesprächs reißt, hier passiert es. Ein Beispiel: Nach ei-

nem Besuch Hannah Arendts bei Mary McCarthy zeigt diese sich bestürzt über den schroffen Abschied: »Es war traurig, Dich am Flughafen durch die Tür gehen zu sehen, ohne daß Du Dich noch einmal umgedreht hast. Etwas geschieht oder ist geschehen mit unserer Freundschaft.« Hannah Arendt antwortet sofort, und die wichtige Botschaft ist weniger der Inhalt als die Schnelligkeit, mit der sie ihre Antwort zu übermitteln wünscht. Sie vertraut sie in einer paradoxen Geste dem Brief an, einem Medium also, das sich Zeit läßt und Zeit gibt, Zeit zum Nachdenken: »Ich komme gerade nach Hause und finde Deinen Brief, und es ist zu spät, um anzurufen. Morgen vormittag muß ich in die Stadt, also wird es zu früh sein zum Telefonieren. Deshalb schreibe ich und bin noch sprachlos – und werde es wahrscheinlich bleiben. Ich weiß nicht, warum ich mich auf dem Flughafen nicht mehr umgedreht habe. Ich war sehr traurig, trotz Deiner Vorstellung von meiner ›splendid solitude‹. Ich bin natürlich einsam, wie jeder es in meiner Lage wäre. Du magst recht haben oder nicht, Deinen Freunden zu mißtrauen, aber *mir* könntest Du doch wirklich nicht mißtrauen – oder doch?«[1]
Weiteres Indiz für diese Traditionslücke ist, daß beide Frauen zwar Schriftstellerinnen sind, aber über das Schreiben sich kaum verständigen. Die wechselseitigen Kommentare zu den veröffentlichten Werken sind äußerst zurückhaltend formuliert, nur selten wird genauer auf den Text eingegangen. Die Freundschaft scheint gefährdet bei offener Kritik oder bei Äußerung von Desinteresse, wenn die Neigungen unterschiedliche Wege gehen. Hier ist der Gegensatz zu dem, was Hannah Arendt als Kriterium der Freundschaft

1 Hannah Arendt an Mary McCarthy, 12. September 1974. In: H.A.–M.MC: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975, hrsg. von Carol Brightman, München-Zürich 1995, S.519

hervorhebt und in den Beziehungen zu Männern realisiert, besonders deutlich. Freundschaft, so Hannah Arendt an Kurt Blumenfeld, ist nach den Erfahrungen des Totalitarismus nur noch auf des Messers Schneide zu haben. Das Risiko gingen beide ein, weil sie der Meinung waren, daß allein die immer neu beginnende kritische Befragung eine politische und philosophische Haltung als diskussionswert ausweist, und daß nur auf diese Weise Lehren aus der Vergangenheit gezogen werden können. Die Unabhängigkeit des Urteils durfte der Freundschaft nicht geopfert werden, und zugleich wurde um nichts so intensiv gekämpft wie um die Freundschaft, welche die Differenzen übergreift und zugleich zu ihrer Aufrechterhaltung die Freiheit, Differenzen auszusprechen, erfordert. Freundschaft wurde auf diese Weise ein Experiment im Kleinen für die erweiterte Denkungsart, die politische Fähigkeit par excellence, die den Anderen in seiner Differenz zu repräsentieren und zu akzeptieren vermag. Gemessen an den tiefgreifenden Konflikten, welche die Freundschaft zwischen Hannah Arendt und Kurt Blumenfeld zu bestehen hatte, macht das behutsame Umgehen mit Differenzen in der Beziehung zu Mary McCarthy die Frage unabweisbar, ob die Freundschaft zwischen Frauen politischen oder theoretischen Differenzen standhalten kann? Auch hier scheint der Grund weniger darin zu liegen, daß Frauen sich eher personen- als sachorientiert verhalten, als vielmehr in der mangelnden Tradition einer Kultur des Streites, in der man lernt, Widersprüche auszusprechen und auszuhalten.

Daß es an Scharfsinn und Kraft zur Polemik nicht fehlt, zeigen beide in anderen Zusammenhängen, nämlich wenn es darum geht, eine gemeinsam geteilte Abneigung zum Ausdruck zu bringen. Und sie trifft Männer wie Frauen. Daß zwei Frauen derart eifrig am Wirrwarr von Sympathie und Antiphathie mitzustricken versuchen,

stellt natürlich auch eine Falle dar, in der sie, ohne es zu wissen, sitzen. Nicht umsonst wird diese Seite des Briefwechsels von vielen als weiblicher Klatsch etikettiert. Wie wenig sie die prekäre Seite ihrer Beziehung als Frauen wahrnehmen, macht Hannah Arendt in einer bissigen Anmerkung zu Margaret Mead deutlich: »Man nennt sie besser nur beim Nachnamen, nicht weil sie ein Mann ist, sondern weil sie mit Sicherheit keine Frau ist.« Was eine Frau ist, scheint beiden selbstverständlich, und diese Selbstverständlichkeit spielt ihnen manchen Streich. Nicht wenige Passagen verweisen auf Brüche, die durch die unvermittelte Beanspruchung einer Gemeinsamkeit, die es so nicht gibt, zustande kommen. Die Ignoranz gegenüber der Tatsache, daß Kultur und Alltagswelt durch eine rigide geschlechtsspezifische Arbeitsteilung geprägt sind, vermittelt ihrem Stil der Wahrnehmungen stellenweise eine arrogante Selbstsicherheit, die man nur bei den Siegern der Geschichte findet. Es ist der erstaunliche berufliche Erfolg beider Frauen, der sie blind macht gegenüber den Mikrostrukturen der Macht und der sie zu grotesken Verhaltensweisen im Umgang mit der eigenen Berühmtheit führt. Die Perspektiven geraten aus dem Lot, wenn sie sich selbst in den Mittelpunkt rücken und die Welt in Zustimmung und Ablehnung zerfällt. Hannah Arendts Anmerkung »Ruhm ist mühsam und ermüdend«, läßt sich nicht nur dahingehend verstehen, daß Berühmtheit unausweichlich Neid, das »Hauptlaster jeder egalitären Gesellschaft«, nach sich zieht. Sondern auch einen Verlust bedeutet, nämlich an Menschlichkeit, wenn immer mehr Lebenszeit dem Götzen der öffentlichen Rolle geopfert werden muß.

Andererseits ist es paradoxerweise gerade die selbstverständliche Partizipation an weiblichen Erfahrungen, die sie dazu motiviert, den zwischenmenschlichen Beziehungen so viel Aufmerksamkeit zu schenken. Das unterscheidet den Briefwechsel Hannah Arendts

mit Mary McCarthy von allen anderen mit männlichen Freunden. Diese Aufmerksamkeit für das Zwischenmenschliche hat nicht nur eine konventionelle Seite. Über die Ebene von Klatsch und Tratsch hinaus dokumentieren die Schilderungen anderer Personen einen ständigen Erfahrungsaustausch im Umgang mit der Differenz. Sie zeigen, wie überraschend vielfältig die Gesichter der Differenz sind, auch für Hannah Arendt, welche die Pluralität zum Angelpunkt ihrer politischen Philosophie gemacht hat. Die Aufmerksamkeit dafür, daß der andere tatsächlich anders ist, bleibt ein lebendiges Erfordernis, das niemals zur Ruhe kommen und niemals in seiner moralischen These sein endgültiges Resümee finden kann. Wie in der Öffentlichkeit kann der Moral auch im privaten Leben nur eine begrenzte Rolle zugesprochen werden; wie in der Öffentlichkeit ist es nicht die Moral, sondern die Urteilskraft, die konkret und situativ zu reagieren vermag. Natürlich bietet auch das Urteilsvermögen keine Garantie für richtige Einschätzungen. Aber dadurch, daß es sich nicht an allgemeinen Normen und Prinzipien orientiert, ist es nicht selbstgewiß wie die Moral, sondern auf den Dialog angewiesen. Es ermöglicht auf diese Weise eine größere Bewegungsfreiheit in der Wahrnehmung und Anerkennung von Widersprüchen. Die Fähigkeit, konkret und situativ zu urteilen, stellt keine ein für allemal errungene Eigenschaft dar. Sondern sie muß ständig geübt werden, und diese Übungen stellen im Briefwechsel ein einzigartiges Erfahrungsmaterial bereit gegen die herrschende Praxis der Homogenisierung zwischenmenschlicher Beziehungen durch die Moral, auch im Feminismus. Diese Erfindungen im Umgang mit der Differenz überschreiten die geschlechtsspezifische Zweiteilung der Kultur, obwohl ihr Anfang in geschlechtsspezifischen Erfahrungen wurzelt.

Was ist somit weibliche Öffentlichkeit? Ist es das, was sich un-

willkürlich ereignet, wenn Frauen beginnen, miteinander zu sprechen und zu handeln, ohne darüber nachzudenken, was weibliches Denken und Handeln ist, mit dem Risiko, spontan Stereotypen zu reproduzieren?

Oder ist sie ein feministisches Projekt, die bewußt inszenierte Alternative zur gängigen patriarchalischen Praxis mit dem Risiko des Dogmatismus?

Ich wehre mich dagegen, alles, was verborgen und unterdrückt ist oder gegen den Strom schwimmt, als weiblich zu etikettieren. Die geschichtliche Erfahrung lehrt, daß die durch Jahrhunderte der Unterdrückung in einem Kollektiv entstandene Menschlichkeit ein Vorrecht der Unterdrückten ist und bleibt und nicht einen Tag der Befreiung überlebt. Andererseits wäre es politische Blindheit, die Forderung nach eigenen Räumen aufzugeben. Diese Räume, in denen nur Frauen auftreten, wären aber nicht öffentliche Räume im authentischen Sinn, sondern Räume, die auf die Öffentlichkeit bezogen sind oder, wie die Briefe zwischen Hannah Arendt und Mary McCarthy, zwischen privat und öffentlich oszillieren, also gewissermaßen an der Schwelle, nicht mehr privat und noch nicht öffentlich, auf dem Sprung in die Öffentlichkeit. Gegen ein Denken im Kollektivsingular oder in Form totalisierender Identitäten hat Hannah Arendt darauf bestanden, daß Öffentlichkeit durch Pluralität konstituiert wird. Wenn auch nur ein Individuum nicht zugelassen wird, dann fehlt eine Seite der Welt.

In dieser Frage will Hannah Arendt keine Kompromisse eingehen. Wenn es zutrifft, was sie behauptet, daß sich der Totalitarismus Kategorien und Begriffe der Tradition dienstbar gemacht hat, indem er ihnen je nach Herrschaftsbedürfnis wechselnde Plätze zugewiesen hat, dann können sie nicht mehr mit Sicherheit bestimmten Bedeutungen zugeordnet werden. Das Konkrete und die

Erfahrung verkörpern dann nicht mehr a priori die positive Seite gegenüber dem Abstrakten, ebensowenig das Leben gegenüber der verdinglichten Existenz von Institutionen. Wer in seiner Argumentation mit den traditionellen Entgegensetzungen und Wertungen arbeitet, hat nach Hannah Arendt auf jeden Fall die Wette mit den Herausforderungen in der Moderne verloren.

Über die Autorinnen

Geneviève Fraisse
Philosophin im CNRS und lebt in Chatillon bei Paris. 1989 wurde sie mit ihrem Buch »Muse de la raison« über Frankreich hinaus bekannt. 1992 erschien von ihr »La Raison des femmes«. Sie ist Mitherausgeberin des vierten Bandes der insgesamt fünfbändigen *Geschichte der Frauen* (hg. v. Michelle Perrot und Georges Duby).

Eva Waniek
Studium der Philosophie und Deutschen Philologie an den Universitäten Wien und Graz; derzeit tätig am Institut für Wissenschaft und Kunst in Wien. Publikationen u.a.: Hélène Cixous. Entlang einer Theorie der Schrift. Turia & Kant, Wien 1993.

Barbara Rendtorff
Sozialwissenschaftlerin, Mitbegründerin und langjährige Mitarbeiterin der Frankfurter Frauenschule, derzeit Vertretungsprofessorin am Fachbereich Erziehungswissenschaften der Universität Frankfurt. Forschungsinteressen sind: Konstruktionen und Bedeutung von Geschlecht und deren Verankerung. »Geschlecht und Symbolische Kastration« ist im Herbst 1996 im Ulrike Helmer Verlag erschienen.

S. Karin Amos
Jahrgang 1961, Studium der Anglistik/Amerikanistik und Geschichte, Promotion in Amerikanistik. Mehrjährige Lehrtätigkeit am Mills Col-

lege. Seit 1991 als wissenschaftliche Mitarbeiterin bzw. Assistentin am Fachbereich Erziehungswissenschaften der J.-W.-Goethe-Universität in Frankfurt, tätig im Bereich internationale und vergleichende Erziehungswissenschaft.

Ingeborg Nordmann

Wissenschaftliche Publizistin, lebt in der Nähe von Frankfurt am Main. Publikationen über Hannah Arendt und Margarete Susmann. Zuletzt: »Hannah Arendt. Zur Einführung«, Frankfurt/M. 1994.

Die Reihe ›Materialienband‹: Bände 1 – 15
zu beziehen über die Frankfurter Frauenschule

Band 1

Christel Eckart: Töchter in der ›vaterlosen Gesellschaft‹. Das Vorbild des Vaters als Sackgasse zur Autonomie / Ulrike Schmauch: Entdämonisierung der Männer – eine gefährliche Wende in der Frauenbewegung? / Dörthe Jung: Körper-Macht-Spiele. Unökonomische Gedanken zu weiblichen und männlichen Körper-Präsentationen in öffentlichen Räumen / Ulrike Teubner: Zur Frage der Aneignung von Technik und Natur durch Frauen – oder der Versuch, gegen die Dichotomien zu denken / Barbara Rendtorff: Macht und Ohnmacht – Liebe und Kampf zwischen Müttern und Kindern.

Band 2

Käthe Trettin: Über das Suspekte am neuen Ethik-Interesse: Anmerkungen zu Luce Irigaray / Mechthild Zeul: Warum war ›Kramer gegen Kramer‹ ein Publikumserfolg? Versuch einer psychoanalytischen Deutung / Ulrike Prokop: Die Freundschaft zwischen Katharina Elisabeth Goethe und Bettina Brentano – Aspekte weiblicher Tradition / Barbara Köster: Weiblicher Masochismus.

Band 3

Ulrike Schmauch: Frauenbewegung und Psychoanalyse – öffentliche und verborgene Seiten einer schwierigen Beziehung / Karin Windaus-Walser: Antisemitismus – eine Männerkrankheit?? Zum feministischen Umgang mit dem Nationalsozialismus / Heide Moldenhauer: Frauen und Architektur / Barbara Rendtorff: Der gute Mensch Frau – zum Wesen und Unwesen von Frauen und unserer frauenbewegten Ideologie / Ellen Reinke: Psychoanalytische und sozialstrukturelle Überlegungen zum Abwehrmodus der ›altruistischen Abtretung‹. Minni Tipp und Anna Freud gewidmet.

Band 4

Regina Dackweiler: »Dienende Herzen« – Schriftstellerinnen des Nationalsozialismus / Mechthild Zeul: Der Abwehrcharakter des Penisneids und seine Bedeutung für das sexuelle und soziale Verhalten der Frau: ein klinischer Beitrag / Barbara Holland-Cunz: Reform – Revolution – Wandel. Transformationsvorstellungen in der feministischen Theorie / Gisela Wülffing: In der Wildnis der Differenz – ohne gesichertes Hinterland / Pia Schmid: Säugling-Seide-Siff. Frauenleben in Berlin um 1800.

Band 5: Vorträge von Luisa Muraro

Der Begriff der weiblichen Genealogie / Die symbolische Ordnung der Mutter / Die Passion der Geschlechterdifferenz (zur italienisch-deutschen Tagung vom Nov. 1989).

Band 6: Genealogie und Traditionen

Vorträge aus der Frauen-Sommerwoche 1989 u.a.: Luce Irigaray: Das vergessene Geheimnis weiblicher Genealogien / Edith Seifert: Zur Frage der psychischen Geschlechtsgenealogie / Marianne Schuller: Wie entsteht weibliche Freiheit? / Alexandra Pätzold: An der Grenze von Physis und Metaphysik / Eva Meyer: Die Autobiographie der Schrift / Gerburg Treusch-Dieter: Das Kästchenproblem. Zum Psyche-Mythos bei Freud.

Band 7: Über weibliches Begehren, sexuelle Differenz und den Mangel im herrschenden Diskurs

Autonome Frauenbildungsarbeit am Beispiel der Frankfurter Frauenschule. (Eine Reflexion der Mitarbeiterinnen der Frankfurter Frauenschule über die Arbeit eines Frauen-Bildungs-Projekts).

Band 8: Nationalsozialismus / Nationalismus

Beiträge zur Tagung ›Prägende Weiblichkeitsentwürfe des Nationalsozialismus‹ vom März 1988 und zur Tagung ›Nationalismus‹ vom März 1989: Elisabeth Brainin/Marieta Zeug: Arisch ist der Zopf – Jüdisch ist der Bubikopf / Liliane Crips: Die Inszenierung der Weiblichkeit in der NS-Gesellschaft: Deutsche Mutter versus Dame von Welt / Rotraut DeClerck: Zum Verständnis des Nationalismus aus der Sicht Kleinianischer Theorie / Ewa Kobylinska: Der polnische Nationalismus – seine Stärke und Schwäche / Ingeborg Nordmann: Hannah Arendt zum Verhältnis von Nation und Demokratie.

Band 9: Der feministische Blick auf die Sucht

Beiträge zur Tagung ›Der feministische Blick auf die Sucht‹ vom Mai 1990: Christa Appel: Dry out the world – Frauen-Strategien im Kampf gegen die Alkoholgefahren im 19. Jhdt. / Ulrike Kreyssig: Drogenpolitik – Frauenpolitik – feministische Politik / Barbara Krebs: Eßstörungen und einige Probleme bei der Entwicklung des weiblichen Körper-Ichs / Irmgard Vogt: Frauen, Sucht und Emanzipation: Selbstbilder und Fremdbilder / Carmen Walcker-Mayer: Mittäterschaft in der Beratungssituation / Cornelia Helfferich: Neue Mythen oder alte Beliebigkeiten oder ...?

Band 10: Körper-Bild-Sprache

Beiträge aus der Frauen-Sommer-Woche 1990 und der Tagung ›Die Figur der Mutter‹: Marie-Claire Boons: Exil in der Liebe / Camille Lacoste-Dujardin: Darstellungen der Mutterschaft im Maghreb / Christa Rohde-Dachser: Das Bild der Mutter in der Psychoanalyse / Gisela Ecker: »Die unversiegbare Milch«: Weiblichkeitsimaginationen und die Figur der archaischen Mutter / Hanne Seitz: Zur Dekonstruktion des Körperbildes in der Bewegung.

Band 11: Suchbilder – Trugbilder

Beiträge aus der Frauen-Sommer-Woche '91 und der Tagung ›Das Bild des Vaters‹: Ilse Modelmog: Formloses und Form. Von Göttinnen, intriganten Weibsbildern und weiblichen Monstern / Chris Weedon: Poststrukturalismus und Feminismus / Barbara Rendtorff: Kleine Mädchen – Körper und Sprache / Christel Eckart: Suchbild Vater. Interpretationen des Tochter-Vater-Verhältnisses aus der Sicht der Töchter / Elfriede Löchel: »Wie findet sie den Weg zum Vater?« Geschichte(n) zu Vatermord und Geschlecht / Mona Singer: Über die Moral und die Grenzen des Verstehens.

Band 12: Drogenkonsum und Kontrolle

Vorträge der Tagung ›Der feministische Blick auf die Sucht II‹ im März '92 von: Christa Appel: Einmal süchtig – immer süchtig?! / Christine Heinrichs: Warum nehmen Sie eigentlich keine Drogen? / Claudia Dieckmann: Maßlosigkeit und Maßhalten in der Arbeit mit Frauen / Irmgard Vogt: Beraterinnen im Konflikt / Margit Brückner: Grenzgänge zwischen Sozialarbeit und Therapie / Birgit Moos-Hofius: Selbstregulation und Selbstkontrolle.

Band 13: Gewalt und Gesetz: Über die nicht-gelungene Zivilisierung der Gesellschaft

Vorträge aus der Tagung »Zur Lage der Nation« 1992 und »Über das Ende einer Illusion« 1993: Marie-Josèphe Dharvernas: Les Dents de la Mer (Die gezahnte Vagina) / Sabine Gürtler: Die Gewalt des Selben und die Macht des Anderen / Barbara Köster: Die Brüderhorde / Ingeborg Nordmann: Über das Gewalttätige am Opferdiskurs / Edith Seifert: Fremdenhaß und Aggressivität in psychoanalytischer Sicht.

Band 14: Zur Krise der Kategorien Frau – Lesbe – Geschlecht (Doppelband)

Vorträge aus der Tagung »daß es die eine Wahrheit nicht gibt – Die Kategorie ›Lesbe‹ im Netz der Diskurse« 1993 und der Frauen-Sommerwoche 1994: Rosi Braidotti: Gender und Post-Gender: Die Zukunft einer Illusion? / Barbara Duden: Beschämend oder empörend? Überlegungen zum Urteilsspruch zu 218. / Karin Flaake: Zwischen Idealisierung und Entwertung. Homo- und Heterosexualität aus psychoanalytischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive. / Monika Gutheil: »daß es die eine Wahrheit nicht gibt.« Zur Kategorie »Lesbe« im feministischen Diskurs. / Sabine Hark: ›Jenseits‹ der Lesben-Nation? Die Dezentrierung lesbisch-feministischer Identität. / Claudia John: Psychoanalyse und weibliche Homosexualität. / Susanne Möbuß: Weiblichkeitsdefinitonen der Mystikerinnen im Mittelalter. / Judith Butler: Unter Feministinnen: »The Trouble with Gender«. Interview mit Rosi Braidotti.

Band 15: Materialität – Körper – Geschlecht

Vorträge aus der Tagung »Materialität – Körper – Geschlecht« und der Tagung »Formen weiblicher Befreiungswünsche in der islamischen Welt und in der westlich-christlichen Kultur« (beide fanden statt im Mai 1995): Barbara Rendtorff: Geschlecht und Bedeutung – Über Verleugnung und Rückeroberung von Körper und Differenz / Marie-Luise Angerer: A Delirious Resurrection, Körper – Technologien – Geschlecht. / Mona Singer: Konstruktion, Wissenschaft und Geschlecht. / Waltraud Gölter: Trauer, Lachen und Anderes. / Sigrid Scheifele: Sinnlichkeit und Emanzipation. Überlegungen zur Attraktivität islamistischer Gruppen für Frauen.

Bestellung der Bd. 1–15 an die Frankfurter Frauenschule, Hohenstaufenstr. 8, D-60327 Frankfurt am Main

Hiermit bestelle ich aus der Reihe ›Materialienband‹ Band Nr. .... gegen Rechnung.

Name: ....

Adresse: ....

....

Datum und Unterschrift: ....

Abonnement-Bestellung an den Ulrike Helmer Verlag, Altkönigstraße 6a, D-61462 Königstein/Taunus

Hiermit bestelle ich die Reihe ›Materialienband‹ (je 2 Bände) ab Nr. ....
— zum Abonnement von DM 36,00 DM inklusive Versand
— zum Förderabonnement von DM 56,00 DM inklusive Versand
Das Abonnement verlängert sich automatisch, sofern es nicht schriftlich gekündigt wird.

Name: ....

Adresse: ....

....

Datum und Unterschrift: ....

Ulrike Helmer Verlag, Konto: Postbank Frankfurt (BLZ 500 100 60) 468 121-606